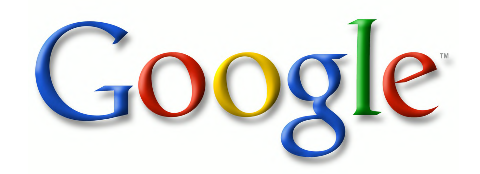
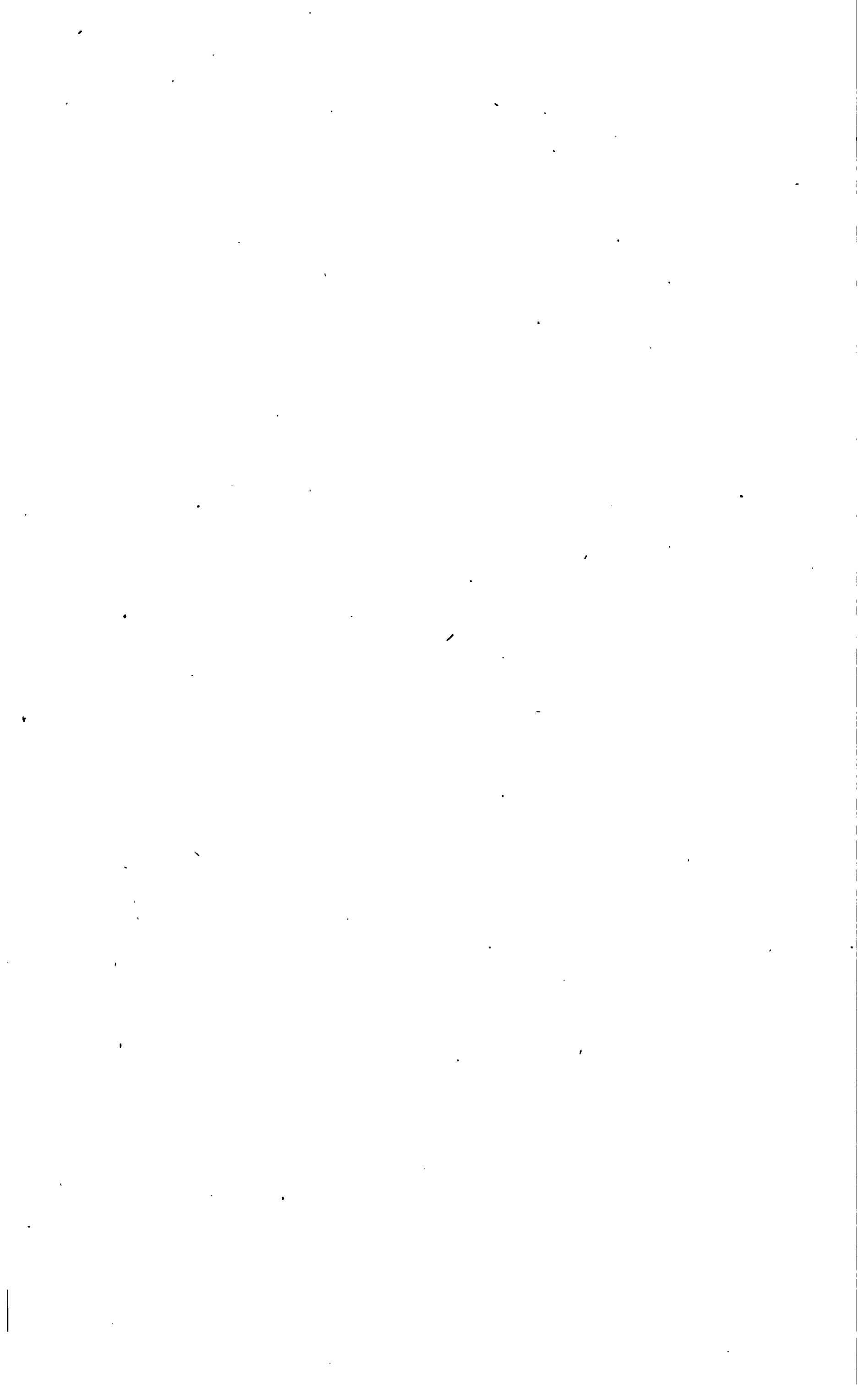



HD WIDENER
HW T632 3









Kommentar

zum

Evangelium Johannis

von

Dr. Tholuck.

Sechste Auflage.
Durchgängig neue Ausarbeitung.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.

1844.

Vorwort.

Seit dem Erscheinen der fünften Auflage dieses Kommentars ist die Litteratur so sehr mit Schriften bereichert worden, welche in die Auslegung des Evangelii eingreifen, daß ich mich der Arbeit nicht entziehen wollte, diesen in den früheren Auflagen theilweise erneuerten Kommentar durchgängig neu auszuarbeiten. Es ist bei der Bearbeitung dieser sechsten Auflage die Benutzung und Rücksichtnahme auf folgende neuere Schriften hinzugekommen: Neander, Leben Jesu 3. A.; Strauß, Leben Jesu 4. A.; Krabbe, Leben Jesu; die kritischen Schriften von Lützelberger, Schwegler, Br. Bauer; Lücke's Kommentar 3. A.; de Wette's Kommentar; Ebrard, wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte; Mau, vom Tode, der Sünde Sold u. a. Den Kommentar von Baumgarten-Crusius und den johanneischen Lehrbegriff von Köstlin habe ich noch nicht benutzen können, aber wenigstens in den Nachträgen Mittheilungen aus diesen Schriften gemacht. Unter den älteren Auslegern

habe ich namentlich folgende durchgängig zu Rathe gezogen, von denen die übrigen Ausleger bis jetzt gar nicht oder nur hie und da Gebrauch machen: Luther in seinen Predigten, Bucer, Crell, Maldonat. Auch ist Bengel noch häufiger benutzt worden. So hat denn nun auch das Werk eine größere Ausdehnung als in der vorhergehenden Ausgabe erhalten. Möge es ihm gelingen, auch in dieser erneuerten Gestalt sich Eingang zu verschaffen und die Wissenschaft zu fördern.

Halle, den 4ten November 1843.

Dr. A. Tholuck.

Einleitung.

§. 1. Lebensumstände des Evangelisten Johannes.

Der Evangelist war der Sohn des galiläischen Fischers Zebedäus und der Salome. Wahrscheinlich war er aus dem am galiläischen See gelegenen Fischerorte (בֵּית צַיְדָה locus ad piscatum aptus) Bethsaida gebürtig, wo auch Petrus, Andreas und Philippus herstammten. Dies scheint aus der genauen Bekanntschaft mit diesen, und dem Zusammenseyn mit ihnen zu folgen, Matth. 4, 18. 21. Joh. 1, 40. Die Aeltern des Johannes mochten nicht eben arm seyn: Zebedäus hat *μισθωτοὺς* in seinem Dienste, Mark. 1, 20., auch gehörte Salome unter die Frauen, welche Jesum in Bezug auf den Unterhalt unterstützten, Matth. 27, 56., und Specereien zu seiner Einbalsamirung kauften, Luk. 23, 55.; bei seinem Sterben empfahl der Erlöser dem Johannes, Maria *εἰς τὰ ἴδια*, in sein Haus, zu nehmen. Vielleicht ist auch daraus auf Wohlhabenheit und Ansehn des Zebedäus zu schließen, daß Johannes dem Hohenpriester bekannt war, Joh. 18, 15. Unter diesen Umständen läßt sich wohl denken, daß der Evangelist einigen Unterricht hatte erhalten können. Er wird Apg. 4, 13. zu den *ἰδιώταις* gezählt, dazu rechneten aber die pharisäischen Juden alle die, welche nicht die rabbinischen Studien des Gesetzes trieben, die keine תַּלְמִידֵי חֲכָמִים waren, keine Rabbinenschüler. Wahrscheinlich hatte er auch schon von frühe an eine Richtung auf die göttlichen Dinge. Seine Mutter Salome scheint eine fromme Frau gewesen zu seyn, sie schloß sich ja nachher so liebend an Jesum an; sie mag auch mit den messianischen Hoffnungen sich beschäftigt haben, Matth. 20, 20., aus welcher Erzählung zugleich her-

vorgeht, daß sie ihre Kinder sehr innig liebte. Eine solche Mutter mag schon früh in ihren Kindern eine fromme Gesinnung erweckt haben, welche bei Johannes noch Nahrung erhalten konnte durch seine Lebensart als Fischer, bei welcher er oftmals stille Nächte am Wasser durchwachen mußte, und zwar in einer reizenden Gegend, ähnlich den Umgebungen des Locarner Sees (vergl. Seetzen bei Winer, Reallex. u. d. W. Genezareth, Clarke bei Raumer, Palästina, 2. A. S. 58.). Als nun Johannes der Täufer auftrat und den nahen Eintritt des Gottesreiches überall verkündigte, so war es natürlich, daß auch der Jüngling Johannes, von frommer Sehnsucht getrieben, an diesen Herold Christi sich anschloß. Bei Theophylakt findet sich die Tradition, daß der Zebedäide ein Brudersohn des Vaters des Täufers gewesen sei. Der Täufer schilderte in prophetischer Anschauung die erhabene Bestimmung Jesu, er verwies von sich als dem Vorbereiter auf den, der das wahre Licht der Welt war. Die gelehrigen Jünger wandten sich zu Jesu, und unter diesen mit Andreas auch Johannes, der gleich von der ersten Unterredung so angezogen wurde, daß er bei dem nun gefundenen Messias von der vierten Stunde des Nachmittags bis in die Nacht blieb. Dessenungeachtet zog ihn Jesus noch nicht für immer in seine Gemeinschaft, vielleicht begleitete er ihn auf wenige Tage (s. zu 2, 2.). Es war die göttliche Lehrweisheit des Erlösers, einen Keim in die Seele zu werfen und diesen sich allmählig entwickeln zu lassen. Johannes kehrte wieder zu seinem Handwerke zurück, und einige Zeit nachher, da Jesus am galiläischen See hinwandelte, berief er den schon früher erregten Jüngling für immer in seinen Umgang, welcher Berufung er auch sofort Folge leistete, Luk. 5, 10. Matth. 4, 21. So ist dieser Jünger durch seine ganze Lebensführung der Repräsentant derjenigen Klasse von Christen, welche durch allmählige Entfaltung ihres innern Lebens geworden sind, was sie sind, wie andererseits Paulus derjenigen, welche durch eine plötzliche Sinnesänderung umgestaltet wurden. Im Umgange mit dem Erlöser offenbarte nun Johannes eine solche Weichheit des Herzens und Bildsamkeit des Gemüths, eine solche innige Anhänglichkeit, daß er ihm besonders theuer wurde, welches Johannes selbst andeutet, ohne jedoch seinen Namen zu nennen, Joh. 13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. Auch geht aus einigen evangelischen Geschichten hervor, daß Jesus dreien

seiner Jünger, und unter diesen auch dem Johannes, eine gewisse Auszeichnung zu Theil werden ließ, Matth. 17, 1. 26, 37. Mark. 5, 37. Nach der Himmelfahrt Christi nahm Johannes in Jerusalem seinen Wohnsitz, wo ihn Paulus Gal. 2, 9. auf seiner dritten Reise findet (etwa a. 52.), wogegen er bei dessen erster Anwesenheit nicht erwähnt wird (Gal. 1, 19.). Da er die Mutter Jesu in sein Haus nahm, um nach Jesu Befehl Kindespflicht an ihr zu erfüllen (Cap. 19, 27.), und dies Haus wahrscheinlich in Jerusalem selbst war, so hat die Tradition geschlossen, daß er auch nicht vor dem Abscheiden der Maria Jerusalem verlassen habe, welches nach Eusebius im 48sten Jahre nach Christo geschah. So viel ist gewiß, daß Johannes zur Zeit, wo Paulus in Ephesus war, also im Jahre 58. oder 59., sich noch nicht in jener Stadt, seinem späteren Würkungskreise, befand; denn einerseits wollte Paulus nicht in Orten würken, die schon von Andern eingenommen waren, hätte sich also nicht in des Johannes Gebiet eingedrängt, andrerseits hätte in Apg. 20, 17. die Erwähnung des Johannes nicht fehlen können, wenn er damals in Ephesus gewesen wäre. Auch als Paulus die Briefe an den Timotheus nach Ephesus schrieb, war Johannes nicht dort. Aber auch als Paulus nachher nach Jerusalem kommt (Apg. 21, 18.), findet er den Johannes dort nicht — die Abwesenheit kann wohl nur eine temporäre gewesen seyn, wie Apg. 8, 14.? Es gab wohl erst der Tod des Paulus dem Johannes die Veranlassung, Jerusalem zu verlassen, insofern gerade Kleinasien, wo die christlichen Gemeinden besonders zahlreich, wo aber auch die Irrlehre am bedenklichsten aufkeimte, der Beaufsichtigung und Pflege eines Apostels besonders bedurfte. Dies würde uns auf das Jahr 65. oder 66. n. Chr. führen. In Palästina hat der Apostel noch die strengere gesetzliche Richtung gehabt, wie Gal. 2, 9. zeigt. Auch die Apokalypse ruht wenigstens stark auf alttestamentlichem Hintergrunde, und mehrere Männer, die aus der johanneischen Schule stammen — wenn anders dieser Ausdruck zulässig ist — Papias, Hegesippus, Irenäus, sind Chiliasten, ja Hegesippus hat eine Hinneigung zum Ebionitischen. In Betreff der Osterfeier ist der Apostel und mit ihm seine Jünger dem jüdischen Herkommen gefolgt. Betrachten wir den Typus der Briefe und des Evangelii Johannis als den eigenthümlich johanneischen, so kann man überhaupt nicht wohl von einer johan-

neischen Schule sprechen, denn der Brief des Polykarpus, die Briefe des Ignatius, der an den Diognet haben mehr Anklänge an Paulus als an Johannes, wenngleich diese letzteren keinesweges fehlen. Wie ist dieses zu erklären? Lützelberger hat auf diesen Grund hin den Aufenthalt des Apostels in Kleinasien bestritten, Schwegler (vgl. §. 6.) und andere Theologen aus der Schule von Dr. Baur glauben um so eher die Apokalypse als das Werk des Apostels, das Evangelium und die Briefe als untergeschoben ansehen zu müssen. Dies heißt den Knoten zerhauen. Vielleicht darf man sagen, daß das charakteristisch Johanneische überhaupt nicht in dem Grade Nachahmer findet als daß Paulinische — auch die späteren Zeiten der Kirche dürften dieses bestätigen —, man nehme dann noch die geringere Thatkraft des Apostels nach außen dazu (auch Apg. 3, 6. ist Petrus der Sprechende und Handelnde), ferner daß die kleinasiatischen Gemeinden von ihm nicht gegründet, sondern nur gepflegt wurden, daß das Evangelium und die Briefe erst in sein letztes Lebensalter fallen, daß der mehr judaisirende Typus durch die Mehrzahl der andern Apostel bereits herrschend geworden war — in Kleinasien namentlich hat auch Andreas und Philippus gewürkt.

Während der Würksamkeit des Evangelisten in jenen Gegenden von Kleinasien ward er von einem Kaiser nach Patmos, einer der sporadischen Inseln im ägäischen Meere, verbannt, wo er nach Offb. 1, 9. die Apokalypse schrieb. Irenäus adv. haer. l. V. c. 30. und ihm folgend Eusebius, hist. eccl. l. III. c. 18., sagen, daß die Apokalypse am Ende der Regierung von Domitian von Johannes geschaut worden sei; ist diese Nachricht zuverlässig (vgl. §. 3.), so fiele die Verbannung erst unter Domitian (gest. 96.). Außerdem findet sich bei Tertullian, praescript. adv. haeret. c. 36., und nach seinem Vorgange auch bei Hieronymus adv. Iovin. l. I. c. 14. in Matth. c. 20, 23. u. A. die Erzählung, daß Johannes unter Domitian nach Rom geschleppt, in ein Faß mit Oel geworfen, wunderbar gerettet und dann nach Patmos gebracht worden sei. Da indeß kein anderer alter Schriftsteller als der nicht sehr kritische Tertullian diese Nachricht mittheilt, auch diese Todesart in Rom unerhört war, so kann kein Gewicht darauf gelegt werden (vgl. Mosheim, diss. ad hist. eccl. Vol. I. p. 497 ff.). Für ein Leiden des Apostels um des Glaubens willen spricht unabhängigerweise auch der Umstand,

daß Bischof Polykrates von Ephesus (um 200.) ihn μάρτυς nennt (Eusebius, hist. eccl. 5, 24.). Unter Nerva soll die Rückkehr aus dem Exil stattgefunden haben (Euseb., hist. eccl. l. III. c. 20. u. 23. Hieron., catal. script. eccl. c. IX.). Er erscheint in der kirchlichen Ueberlieferung als der Mittelpunct des kirchlichen Lebens in Kleinasien, so daß in Streitsachen, wie im Osterstreit, im Kampf mit den Gnostikern auf ihn zurückgegangen und häufig seiner Schüler und Zuhörer erwähnt wird. Er starb in Ephesus, älter als neunzig Jahr (nach Hieron. hundert, nach Suidas hundert zwanzig Jahr alt), unter der Regierung des Trajan.

§. 2. Charakter des Evangelisten Johannes.

Wenn wir das Bild, welches uns das Evangelium und die Briefe Johannis von ihrem Verfasser geben, zusammennehmen mit einigen Zügen aus seinem Leben, die uns das Alterthum aufbewahrt hat, so erscheint er uns als ein weicher, liebereicher, mehr weiblicher Charakter, wie sich dieses schon in der zerflossenen, schwebenden Darstellung und namentlich in den Stellen ausdrückt, wo er mit elegischer Wehmuth über den Unglauben der Welt spricht, C. 1, 10. 11. 3, 19. 32. 12, 37. Ursprünglich ist diese Weichheit wohl auch eines schnellen Aufloderns des Zornes fähig gewesen, wie sich ein solches bei weiblichen Gemüthern nicht selten findet, sie fühlen sich nicht minder heftig abgestoßen als angezogen. Dieser Art ist der Zug, der Luk. 9, 54. erzählt wird. Vom alttestamentlichen Standpuncte aus war zwar der Zorn des Jüngers in diesem Falle gerecht, denn es war eben ein Zorn gegen die Gottlosen, allein der Herr macht ihn darauf aufmerksam, daß für einen Jünger des Neuen Testaments jener Sinn nicht gezieme (man hat V. 55. auf die Stellung des ὑμεῖς zu achten) *). Auch in anderer Hin-

*) Die gangbare Ansicht, daß um dieses Vorfalls willen Johannes und sein Bruder jenen Beinamen Donnersöhne bekommen hätten (Mark. 3, 17.), wird bei unserer Fassung der Begebenheit weniger wahrscheinlich, denn dann liegt in den Worten Christi nicht ein absoluter Vorwurf, und wenn dies nicht, so verlieren sie auch an ihrer Schärfe. Wenigstens würde dann der Name auch nicht schlechthin tadelnd seyn, sondern nur die Kraft des natürlichen Feuers bezeichnen.

sicht tritt er in der evangelischen Geschichte als ein nicht gereinigter Charakter auf. Selbstsucht findet sich in jenem Zuge Mark. 9, 38., wo er neidisch auf diejenigen sich ausspricht, welche die Wundergaben des Evangelii empfangen hatten, ohne wie die Apostel alles verlassen zu haben, um Christo nachzufolgen. Selbstsüchtig tritt er auch Mark. 10, 35. vgl. Matth. 20, 20. auf, wo er mit seinem Bruder durch seine Mutter sich an Christum mit der Bitte einer irdischen Auszeichnung im Messiasreiche wendet. Es ist also anzunehmen, daß jene Eigenschaften der Liebe, Demuth und Milde, welche sich in den Schriften und in der späteren Geschichte des Evangelisten aussprechen, erst das Werk der umbildenden Gnade Gottes, des Einflusses des Geistes Christi auf den sich ihm hingebenden Jünger war. Man denke sich indeß die Weichheit des von Christo durchdrungenen Johannes nicht etwa als eine weichliche Schlaffheit. Bei aller Zerflossenheit der Darstellung spricht aus seinen Briefen ein scharfer sittlicher Ernst, 1. Br. 1, 6. 3, 9. 20. 5, 16. 2. Br. 10, 11. Auch aus seiner späteren Lebenszeit berichtet Polykarpus bei Irenäus einen Ausspruch, in dem man den Jünger, von dem Luk. 9, 54. redet, erkennt. Aus einem Bade, worin der Ketzer Kerinth war, floh er; er fürchte, sagte er, es möchte zusammenstürzen. Aber auch Erzählungen, in denen der liebereiche Charakter ausgeprägt ist, der uns in dem Evangelium und in den Briefen anspricht, sind uns aufbehalten. Clemens Alexandrinus erzählt in seinem Buche: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; c. 42.: „Vernimm eine Sage, oder vielmehr eine ächte Ueberlieferung vom Johannes, dem Apostel, welche treu im Gedächtniß bewahrt worden. Bei seiner Rückkehr von Patmos nach Ephesus besuchte er die umliegenden Gegenden, um Bischöfe einzusetzen und Gemeinden einzurichten. Als er nun in einer Stadt, unweit Ephesus, die Einige auch mit Namen nennen, die Brüder ermahnt und tröstet, erblickt er einen schönen, feurigen Jüngling, der ihn so anzieht, daß er sogleich sich zu dem Bischofe der Gemeinde wendet mit den Worten: Diesen lege ich dir vor Christo und der Gemeinde als Zeugen alles Ernstes ans Herz. Der Bischof übernahm nun den Jüngling, indem er alles zu thun versprach, und beim Scheiden wiederholte Johannes jene Worte noch einmal. Der Aelteste nahm den Jüngling ins Haus, pflegte und bewachte ihn, bis er am Ende ihn zur Taufe zulassen konnte. Nachdem er

aber dieses Siegel des Herrn empfangen, ließ der Bischof von seiner Sorgfalt und Wachsamkeit nach. Der Jüngling, zu früh der Zucht entlassen, geräth in schlechte Gesellschaft. Zuerst wird er zu Ausschweifungen verführt, dann verleitet, des Nachts die Vorübergehenden zu berauben. Wie ein kühnes Roß, das vom rechten Wege abspringt, sich gählings in den Abgrund stürzt, riß auch ihn seine heftige Natur in die Tiefe des Verderbens. Er verzweifelte nun einmal an der Gnade Gottes und wollte daher, da er doch einmal mit seinen Genossen ein gleiches Schicksal zu theilen hatte, noch etwas Großes ausführen. Er nahm seine Gesellen zu sich, bildete eine Räuberbande und wurde ihr Haupt, alle an Blutdurst und Gewaltthaten übertreffend. — Nach einiger Zeit ward Johannes abermals durch ein Geschäft nach jener Stadt gerufen. Als er alles andere abgethan, redete er den Bischof an: „Wohlan Bischof, gieb das Pfand uns wieder, was ich und der Heiland dir vor der Gemeinde anvertraut haben!" Dieser erschrak zuerst und meinte, es sei von veruntreutem Gelde die Rede. Als aber Johannes sagte: „Den Jüngling fordere ich wieder und die Seele des Bruders," seufzte der Greis tief auf und sprach mit Thränen: „Der ist gestorben!" „Gestorben?" — fragte der Jünger des Herrn — „und welcher Todesart?" „Er ist Gott gestorben" — erwiederte der Alte — „er ist gottlos geworden, und am Ende ein Räuber. Nun hat er statt der Kirche mit seinen Genossen einen Berg inne." Der Apostel, als er dieses vernimmt, zerreißt mit lautem Schrei sein Kleid und schlägt an sein Haupt und ruft: O welchen Wächter habe ich über meines Bruders Seele zurückgelassen! Er nimmt ein Pferd und einen Wegweiser und eilt an den Ort, wo die Räuberbande sich aufhält. Er wird von der Wache ergriffen; er flieht nicht, sondern ruft: Eben deshalb bin ich gekommen, führt mich zu eurem Anführer! Dieser, gewaffnet, erwartet seine Ankunft. Als er aber erkennt, daß der Herannahende Johannes ist, entflieht er aus Schaam. Johannes indeß eilt ihm mit aller Schnelligkeit nach, sein Alter vergessend, und schreit: Warum fliehst du mich, o Kind! mich, deinen Vater, den Unbewaffneten, den Greisen? Habe Mitleid mit mir, o Kind! fürchte dich nicht! Du hast noch eine Hoffnung des Lebens. Ich will Christo Rechenschaft für dich ablegen. Soll es

seyn, so will ich gern für dich sterben, wie Christus für uns gestorben ist. Ich will mein Leben für dich lassen. Stehe! Glaube, Christus hat mich abgeschickt!" Jener, als er diese Worte vernimmt, bleibt zuerst stehen und blickt zur Erde. Dann wirft er die Waffen weg, dann fängt er an zu zittern und bitterlich zu weinen. Und als der Greis herankommt, umfaßt er seine Knie und fleht mit der heftigsten Wehklage um Vergebung, durch seine Thränen giebt er sich gleichsam die zweite Taufe, nur die rechte Hand verbirgt er. Der Apostel aber verbürgt sich und schwört, daß er vom Heilande Vergebung für ihn erhalten habe, bittet, wirft sich auf die Knie und küßt seine gleichsam durch die Reue reingewaschene Hand. So führt er ihn denn in die Gemeinde zurück. Und hier betet er so angelegentlich mit ihm und kämpft mit ihm in Fasten, und ermahnt ihn mit Reden, bis er ihn der Kirche wiederschenken kann, als ein Beispiel wahrhafter Sinnesänderung und ächter Wiedergeburt." — Zu dieser Erzählung aus dem Leben des heiligen Jüngers, die so ganz das Gepräge seines Sinnes trägt, fügt Hieronymus (Comm. ad Gal. Vol. III. p. 314. Mart.) folgenden Zug hinzu: „Als Johannes sein höchstes Alter erreicht hatte, war er zu schwach in die Versammlungen zu gehen. Er ließ sich von Jünglingen hineintragen. Viel konnte er nicht mehr sprechen, aber er wiederholte immer die Worte: Kindlein, liebet euch unter einander! Und als er gefragt ward, warum er immer dieses eine Wort wiederholte, war seine Antwort: Weil dieses das Gebot des Herrn ist, und weil genug geschieht, wenn nur dies eine geschieht!" —

In neuerer Zeit ist von Neander und namentlich von Lücke „Heftigkeit und Zorn" als „das individuelle Temperament" des Apostels bezeichnet worden, aber gewiß darf man nur an eine Heftigkeit denken, welche in polarischem Verhältnisse zur Weichheit steht. Richtige Bemerkungen hierüber bei Br. Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, S. 400 f. und die zusammenfassende Darstellung bei Frommann, johann. Lehrbegriff, S. 22.

§. 3. Sprache, Zeit und Ort der Abfassung des Evangelii Johannis.

Das einstimmige Zeugniß des Alterthums sagt, daß das Evangelium vom Apostel in Ephesus geschrieben sei. Darauf führen auch innere Kennzeichen, nämlich daß der Verfasser auf hellenistisch-jüdische Theosophie und überhaupt auf nicht palästinensische Leser Rücksicht nimmt (Joh. 2, 6. 13. 4, 9. 5, 1. 2.), desgleichen die Geübtheit in der hellenistisch-griechischen Sprache. Diese ist so groß im Verhältniß zum Style der Apokalypse, daß, wenn der Evangelist Johannes Verfasser derselben ist, das Evangelium allem Anschein nach eine geraume Zeit später abgefaßt seyn müßte. Nach Iren. adv. haer. V, 30, 3. ist die Apokalypsis von Johannes gegen Ende der Regierung des Domitian (er starb 96) gesehen worden (ἑωράθη). Nimmt man an, daß mit diesem Sehen auch das Aufzeichnen ungefähr gleichzeitig war, so wäre die Apokalypse etwa um das Jahr 95 geschrieben; wenn wir nun die Abfassung des Evangelii um das Jahr 100 setzten (später könnte man sie kaum setzen), so würden zwischen beiden Schriften doch nur fünf Jahre liegen, welcher Zeitraum zu kurz zu seyn scheint, um die große Verschiedenheit der Sprache zu erklären. Dürfte man den sehr scheinbaren inneren Anzeichen nach die Aufzeichnung der Offenbarung unter Galba setzen (a. 68. oder 69.), so erhielte man einen vollkommen ausreichenden Zeitraum, vergl. Dannemann, Wer ist der Verfasser der Offenbarung Johannis? 1841. Die neueren Untersuchungen von Dr. Paulus, Hug, Credner (1841) haben es wahrscheinlich gemacht, daß das Griechische in Palästina sehr verbreitet war — selbst Jakobus, der Bruder des Herrn, der nie aus seinem Vaterlande herauskam, schreibt in seinem Briefe ein verhältnißmäßig gutes Griechisch. So mag auch Johannes schon während seines Aufenthaltes in Jerusalem einige Kenntniß des Griechischen gehabt haben; ist er bald nach dem Eintritt in seinen neuen kleinen asiatischen Würkungskreis deportirt worden, so hatte er noch geringe Uebung gehabt; die 10—20 Jahr nach seiner Rückkehr mußten dagegen von wesentlichem Einflusse seyn (vgl. meine Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, 2. Ausg. S. 283.). Dem Totaleindrucke nach läßt auch der Styl des Evangeliums den Verfasser als einen nicht sehr geübten Schriftsteller erscheinen, indem in einem ganz ungewöhnli-

chen Grade die Periodologie fehlt. Steht Johannes in dieser Hinsicht um vieles dem Paulus nach, so ist indeß der Grund weniger in der ungeübten Handhabung der Sprache zu suchen, als in der verschiedenen Geisteseigenthümlichkeit, denn das dialektische Denken ist dem Johannes durchaus fremd, er erscheint als ein höchst schlichtes und einfaches Gemüth. Einförmig bewegt sich die Rede fast durchweg zwischen den Partikeln δέ und οὖν; wie häufig die letztere gebraucht wird, ist in der That auffallend; so findet es sich im 19. Cap. V. 20. 21. 23. 24. (2 mal) 26. 29. 30. 31. 32. 38. 40. 42. Ebenso häufig die einfache Verbindung mit καί, 3, 14. 5, 27. 8, 21. 49. 17, 11. Einmal findet sich indeß auch ὅμως — μέντοι 12, 42., καίτοιγε 4, 1., das einfache μέντοι 7, 13. 12, 42., auch καὶ — τέ 6, 51. 8, 16. 17. 15, 27., εἰ νῦν — δέ 9, 41. 18, 36. Nicht minder ist die Einförmigkeit im Gebrauche stehender Worte und Phrasen, wovon namentlich die drei Briefe Beweise ablegen, wohl großentheils auf Geisteseigenthümlichkeit zurückzuführen, auf eine gewisse sinnige Einfalt, für welche sich alle Gedanken auf wenige viel umfassende termini, wie μαρτυρία, δόξα, ἀλήθεια, φῶς, σκότος, ζωὴ αἰώνιος, μένειν (vgl. E. 5, 37.), zusammenzogen. Dennoch muß man glauben, daß die Sprachfertigkeit des Johannes der des Paulus und unzweifelhaft der des Hebräerbriefs nachgestanden habe. Von Unreinheit des Ausdrucks finden sich keine Beispiele, die mehr Anstoß geben als etwa manche paulinische Verstöße, doch ist es zuviel behauptet, wenn Eusebius sagt, Johannes schreibe ἀπταίστως, hist. eccl. 7, 44. Von Barbarismen ist zu erwähnen ἔγνωκαν 17, 7. und nach cod. A. D. auch ἑώρακαν in V. 6., auch nach einigen Handschriften Joh. 15, 20. εἴχοσαν st. εἶχον, χαρήσομαι 16, 20. 22. st. χαρῶ, ἀληθινός 4, 37. 7, 28., wenn man es im Sinne von ἀληθής nimmt; von Solöcismen οὐ μή in der abhängigen Frage 11, 56. und in directer Frage 18, 11., ἵνα nach dem Demonstrativ 15, 8. 17, 3., die hebraisirende Construction 7, 4. u. s. f. Als gut griechisch können z. B. die Formeln erwähnt werden οἱ περὶ Μάρθαν 11, 19., der Gebrauch von νῦν 11, 8., πρὸ ἓξ ἡμερῶν 12, 1., ἧπερ 12, 43., ὅμοιος mit dem gen. 8, 55. (sonst nirgend im N. T.), Ἱεροσόλυμα griechisch flectirt, während in der Apokalypse Ἱερουσαλήμ, u. a. Als Eigenthümlichkeiten sind noch zu erwähnen die Abundanz des Pronomens 6, 71. 7, 7. 9, 39., das Demonstrativ mit ἵνα 15, 8.

17, 3. 1 Joh. 4, 17., die Wiederholung des positiven Gedankens in negativer Form 1, 23. 15, 6. 1 Joh. 2, 27. 2 Joh. 9. Man möchte wünschen, daß von Winer in der Grammatik des N. T. auch eine Sprachcharakteristik der einzelnen neutestamentl. Schriftsteller gegeben worden wäre; Lücke hat auch in der 3. A. von Johannes eine solche nicht gegeben. Vergl. in Betreff der Darstellungsweise des Evangeliums Seyffarth, Beitrag zur Specialcharakteristik der johann. Schriften, Lpz. 1833, in Betreff der Sprache Schott, isagoge in N. T. S. 150.

Das einstimmige Zeugniß des Alterthums bezeichnet dieses Evangelium als das zuletzt geschriebene, dafür sprechen auch vielfache innere Kriterien. Es setzt bereits die synoptische Relation voraus (s. weiter unten), es verhält sich ergänzend zu derselben, es berichtet die Reden Jesu mit geringerer wörtlicher Treue u. s. w.

§. 4. Zweck der Abfassung und Plan der Ausführung.

In der Frage über den Endzweck unterscheide man den allgemeinen Zweck und Nebenzwecke. Alle, welche die evangelische Geschichte aufzeichneten, hatten den allgemeinen Zweck, den Glauben an Christum und seine heilbringende Lehre zu verbreiten und zu begründen. In dieser Absicht verfertigte Lukas, wie er im Eingange seines Evangelii sagt, seinen Bericht für den Theophilus. Diese allgemeine Absicht hatte auch Johannes, wie er selbst sagt C. 20, 31. Es fragt sich nun, ob wir veranlaßt sind, außerdem noch einen besondern Zweck voraus zu setzen. Die Beschaffenheit dieses Evangelii könnte wohl auf eine solche Annahme führen. Es hat durch und durch einen eigenthümlichen didaktischen Charakter, hebt einen andern Kreis von Wahrheiten hervor als die Synoptiker und kommt auf denselben immer wieder zurück. So kann es scheinen, er habe einer bestimmten, fremdartigen dogmatischen Richtung entgegentreten wollen. Auch die Anordnung und der Stoff seiner Geschichte ist von dem der übrigen Evangelisten bedeutend verschieden. Dies könnte auf den Zweck der Ergänzung der andern Evangelisten führen. Ein polemisch-dogmatischer Zweck neben jenem allgemeinen wird schon von Irenäus angenommen; adv. haer. l. III. c. 12. sagt er, Johannes habe die Absicht gehabt, die Irrthümer des Gnostikers Kerinth zu bestreiten. Dieser Aussage des alten Kir-

chenlehrers traten denn auch viele ältere und neuere Theologen bei, von denen mehrere indeß eine allgemeinere polemische Absicht gegen gnostische und doketische Meinungen überhaupt annahmen, viele auch noch daneben eine Polemik gegen die Secte der Johannesjünger oder Zabier (Täufer) in dem Evangelium zu finden glaubten. So die Socinianer: Schlichting, Wolzogen; Grotius, Herder (Erläut. zum N. T. aus einer neueröffn. morgenl. Quelle, S. 11.), Overbeck (Neue Vers. üb. d. Ev. Joh.), die ganz speciell an Polemik gegen die Zabier denken; ferner Michaelis, Storr, Schmidt, Hug, Kleuker, welche Polemik gegen die Gnostiker und Zabier zugleich annehmen. Einige, wie Kleuker und neuerlich L. Lange (Beiträge zur ältesten Kircheng.), meinten polemische Absichten gegen fleischliche Judaisten zu entdecken. Die neueste negative Kritik von Lützelberger kommt auf Polemik gegen die Johannesjünger zurück (S. 275.) und die von Schwegler (s. §. 6.), welcher das Evangelium gegen Ende des zweiten Jahrhunderts entstehen läßt, findet darin ein theils irenisches, theils polemisches Verhältniß zur Gnosis und zugleich zum Ebionitismus. — Wenn nun die Frage ist, ob in dem Evangelium Aussprüche vorkommen, welche zur Bestreitung gnostischer, zabischer oder judaistischer Irrthümer gebraucht werden können, so wird dies niemand läugnen. Dadurch wäre jedoch noch nicht ein bestimmter polemischer Zweck des Johannes erwiesen, denn wenn das Christenthum rein vorgetragen wird, tritt es immer an und für sich mit jenen Irrthümern in Gegensatz. Nur dann würde uns die Beschaffenheit des Evangeliums zu der Annahme eines so bestimmten polemischen Zweckes nöthigen, wenn der eigenthümliche didaktische Charakter desselben sich nur aus so bestimmten, in der Geschichte begründeten Rücksichten erklären ließe. Dem ist jedoch nicht so. Was die Meinung des Irenäus anlangt, so ist bekannt, daß die Kirchenlehrer im Kampfe gegen die Häretiker es gern darauf absahen, schon die Apostel als bestimmte Gegner der Häresien darzustellen; Irenäus in jener Stelle behauptet, daß Johannes auch zugleich die Irrlehren der Nikolaiten habe bekämpfen wollen, was doch sicher nicht der Fall ist; und überdies konnte Irenäus auch leicht, ohne durch historische Nachrichten dazu bestimmt zu werden, bloß daraus, daß mehrere Aussprüche des Johannes sich gegen die Gnostiker gebrauchen ließen,

zu dem Schlusse kommen, es sei auch die bestimmte Absicht des Evangelisten gewesen, gegen die Gnostiker polemisch aufzutreten. Dazu kommt, daß diejenigen Stellen, die man für polemisch gegen Kerinth hält (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο u. s. w. Storr über den Zweck des Ev. Joh. §. 43 ff.), und die, welche man für Bestreitungen der Johannesjünger ansieht (Joh. 1, 8. 3, 28 ff.), nicht genau ihren polemischen Zweck erfüllen, wie Dr. Paulus zeigt in introd. in N. T. capita selecta, Ienae 1799, ja daß Kerinth einige johanneische Stellen hätte für sich benutzen können, s. ebendas. S. 112. Ueberdies würde diese Polemik sich gar nicht als eine durch das Evangelium hindurchgehende nachweisen lassen. Unter diesen Umständen können wir nicht zugeben, daß Johannes bei der Abfassung seiner Schrift einen bestimmten polemisch-dogmatischen Zweck vor Augen hatte, noch weniger, daß dies der Hauptzweck war. Wohl aber ist es wahrscheinlich, daß er beiläufig hie und da (19, 34. 35.), namentlich im Prolog auf irrige Meinungen und Zweifel Rücksicht genommen habe, welche gerade damals im Schwange gingen (ebenso Rettberg, An Iesus in exhibenda etc. p. 9.). Eine solche gelegentliche Berücksichtigung seiner Zeitverhältnisse ist jedem Schriftsteller eigen. Noch mehr als in dem Evangelium des Apostels tritt sie in seinem ersten Briefe hervor, worüber sehr richtig Lücke urtheilt in seiner Einleitung zum ersten Briefe Johannis.

Wenn kein durchgehender polemischer Zweck obwaltet, hat vielleicht Johannes die Absicht gehabt, sein Evangelium in ein bestimmtes Verhältniß zu den übrigen Evangelien zu stellen? Er könnte beabsichtigt haben, eine geistigere Darstellung der Lehre und des Lebens des Erlösers zu liefern. Dieser Gedanke fällt leicht demjenigen bei, welcher von der wunderbar erhabenen Einfalt und der himmlischen Milde, die durch diese ganze Schrift hindurch geht, so wie durch die vielen Aussprüche über die höhere Natur Christi angezogen wird. Schon die Alexandriner, welche überhaupt einen zwiefachen geistigen Standpunct der Christen annahmen, sprachen dieses aus. Clemens, in einem Bruchstück seiner verloren gegangenen ὑποτυπώσεις bei Euseb. (hist. eccl. l. VI. c. 14.) sagt: τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Aehnlich

wollte Lücke früherhin die drei ersten Evangelien vom Standpuncte der *πίστις* ausgegangen angesehen wissen, das des Johannes vom Standpuncte der *γνῶσις* (Comm. 1. A. Thl. I. S. 160 ff.). Da überdies Johannes meistens solche Reden und Wunder Christi erzählt, welche die andern Evangelisten nicht erwähnen, so nahmen mehrere Aeltere und Neuere an, daß Johannes überhaupt jene früheren Evangelien habe ergänzen wollen, insbesondere aber ihre mangelhafte Darstellung des Göttlichen in Christo ersetzen (*τὴν θεολογίαν*). So Euseb., hist. eccles. l. III. c. 24., und so auch Theodor v. Mopsuestia in der catena in Ev. Ioh. ed. Corder. Antv. 1630: *ἀλλ' οἱ περὶ τὴν Ἀσίαν πιστοὶ ἀξιοπιστότερον τῶν λοιπῶν εἰς τὴν τοῦ εὐαγγελίου μαρτυρίαν Ἰωάννην κρίναντες εἶναι τὸν μακάριον, προσήνεγκαν μὲν αὐτῷ τὰς βίβλους, μαθεῖν ἣν τινα περὶ αὐτῶν ἔχει τὴν δόξαν παρ' αὐτοῦ βουλόμενοι. Ὁ δὲ ἐπῄνεσε μὲν τῆς ἀληθείας τοὺς γεγραφότας, ἔφησε δὲ βραχέα μὲν αὐτοῖς παραλελεῖφθαι, καὶ τῶν μάλιστα ἀναγκαίων λεχθῆναι θαυμάτων τὰ διδασκαλικὰ ἅπαντα μικροῦ. Εἶτα καὶ δεῖν ἔφασκε τοὺς περὶ τῆς ἐν σαρκὶ παρουσίας τοῦ Χριστοῦ διαλεγομένους μηδὲ τοὺς περὶ τῆς θεότητος λόγους παραλιπεῖν κτλ.* Auch Hieron., catal. de vir. illustr. c. 9., spricht von dem historischen Zwecke der Ergänzung der übrigen Evangelisten. Aehnlich Storr, Hug, Feilmoser. Der bewußte Gegensatz, daß das vierte Evangelium pneumatischer sei als die synoptischen, gehört nun gewiß nur der spätern Zeit an, welche auf die Beschaffenheit der beiderseitigen Urkunden von ihrem Standpuncte aus reflectirte. Der Apostel selbst würde wohl ähnlich geurtheilt haben wie Herder, vom Gottessohn nach Johannes, S. 34.: „Will man es ein Evangelium des Geistes nennen, so sei es, aber auch die andern Evangelien sind nicht fleischlich. Auch sie enthalten lebendige Worte Christi und bauen auf denselben Grund des Glaubens." Auch die Absicht, die uns vorliegenden drei synoptischen Evangelien zu ergänzen, läßt sich in dieser Bestimmtheit nicht annehmen. Daß dies nicht Hauptzweck gewesen seyn kann, zeigt die einheitliche Gestalt des Evangeliums, „ein bloßer Lückenbüßer ist dieses Evangelium nicht," sagt Hase, und nicht einmal als eine den Evangelisten überall begleitende bestimmte Nebenabsicht kann man den Zweck, zu ergänzen, ansehen. Es steht dem entgegen, daß so manches in dem vierten Evangelium aufgenommen wird, das

sich auch in den drei ersten findet, daß nicht wenige wenigstens scheinbare Widersprüche vorkommen, welche sich hätten beseitigen lassen, daß dagegen Enantiophonieen unter den Synoptikern selbst nicht ausgeglichen werden, daß man wohl Cap. 20, 30. eine Erwähnung dieses Zweckes hätte erwarten dürfen und endlich, daß man, sobald man diesen Zweck streng fassen will, an eine mehr moderne Art schriftstellerischer Betriebsamkeit zu denken genöthigt wird. Ueberdies waren wohl auch in der damaligen Zeit die Gemeinden weniger aus den drei schriftlichen evangelischen Urkunden mit der Geschichte des Herrn bekannt, als aus der mündlichen Ueberlieferung. Dennoch liegt jener Ansicht etwas Wahres zu Grunde. Hat Johannes in seinem Unterricht vieles mitgetheilt, was über den gewöhnlichen mündlichen Ueberlieferungskreis hinausging und somit auch über die daraus geflossenen synoptischen Evangelien, so kann man sich nicht anders denken, als daß er bei seinen Freunden das Verlangen erweckte, auch nach seiner Darstellung eine Geschichte des Herrn zu besitzen. Fügte er sich diesem Verlangen, so mußte seine Schrift von selbst einen ergänzenden Charakter bekommen und nur daraus läßt sich doch erklären, daß manche bedeutungsvolle Thatsachen, wie die Taufe Jesu von Johannes, die Versuchungs-, die Verklärungsgeschichte, die Einsetzung des Abendmahls, der Kampf in Gethsemane, übergangen sind; die Voraussetzung der Bekanntschaft der Leser mit dem gewöhnlichen Ueberlieferungskreise blickt deutlich durch, C. 3, 24. 11, 2., auch 1, 32. Vergl. Hug's Einleitung, II. §. 53. Hat er nichts destoweniger größere Abschnitte, wie die Leidens- und Auferstehungsgeschichte zum Theil in gleicher Weise mitgetheilt, so befremdet das nicht, da ohne sie kein Evangelium geschrieben werden konnte, indeß ist Johannes auch in diesem Abschnitte eigenthümlich. Außerdem stimmt nur mit den Synoptikern zusammen C. 6, 1—21. u. 12, 1. Der historische Abschnitt C. 6. hängt mit den nachfolgenden Reden zusammen — wenngleich er auch um des Wunders willen aufgenommen seyn mag —; die Erzählung C. 12, 1. dürfte wegen des Zuges von Judas, dessen schwarze That Johannes pragmatisch darzustellen beflissen ist, aufgenommen seyn. Diese an sich natürliche Ansicht über die Entstehung des Evangeliums wird auch durch die kirchliche Tradition bestätigt; die oben von Clemens mitgetheilte Nachricht wird nämlich von demselben auf Ueberlieferung der *ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι* zurückge-

führt. Die Aeußerung des Apostels selbst C. 21, 30. 31. dient wenigstens dazu, zu zeigen, daß er aus der Masse des vorliegenden Stoffes nach bestimmten Zwecken — nach welchen, sagt er nicht — eine Auswahl getroffen.

Hat er eine Auswahl veranstaltet, so fragt sich, ob er bloß darauf ausgegangen sei, anderes zu liefern, oder ob dieses Mehr auch unter einen bestimmten Gesichtspunct gestellt ist. Die frühere Zeit hat nur in geringem Maße auf den schriftstellerischen Charakter der Evangelien reflectirt; die neueste, namentlich die Kritik des Dr. Baur und seiner Schüler hat diese Tendenz in das Extrem verfolgt. Seit Strauß findet man namentlich in diesem für pseudonym gehaltenen Evangelium durchweg die bewußteste Absichtlichkeit, bestimmte Schemata und Kategorien, nach denen Reden und Geschichten angelegt sind, bis in das geringfügigste Detail die Verfolgung bestimmter Zwecke — das Resultat hievon ist natürlich: je mehr reflectirende Absicht bei dem pseudonymen Schriftsteller, desto mehr historische Unwahrheit. Am meisten willkührlich und unverständig verfährt Bruno Bauer. Fast muß man, wenn man von der Lectüre dieser neusten Kritiker zurückkommt, fürchten, den Evangelisten mit einem getrübten Auge zu lesen — wie Lücke sagt: „ihn sinnvoller zu machen als er ist" (Comm. I. S. 183.). Vorzüglich hat die Kritik darauf die Aufmerksamkeit hingerichtet, daß dieser Evangelist es sich zum Geschäft mache, Jesum fortgehend in Conflict mit den jüdischen Obern darzustellen. Seitdem sich hierauf das Auge gerichtet, haben auch die, welche die Aechtheit des Johannes anerkennen, wie Lücke in der 3. A. (vergl. de Wette), neue Einsicht in die Composition des Evangeliums gewonnen. Auch wir möchten sagen, daß vom ersten Anfange an das Evangelium das Thema verfolgt: der ewige Widerstreit zwischen dem göttlichen Licht und der Verderbtheit der Menschen, dargestellt in dem Gegensatze zwischen der feindlichen jüdischen Partei und der Erscheinung des Sohnes Gottes, und zum Siege des Lichts hinausgeführt. Wie die Ouvertüre den Gedanken einer musikalischen Composition, so spricht schon der Prolog dieses Thema aus, indem er von dem Widerstreite der Welt gegen den noch nicht Fleisch gewordenen Logos redet, und wie das Thema des Briefs an die Römer in C. 1, 17. liegt, so der Gedanke, der das Johannesevangelium bewegt, in C. 1, 11—13. Zwei Hauptabschnitte

stellen sich schon äußerlich heraus. Der erste bis C. 12. umfaßt die öffentliche Würksamkeit Jesu und schließt mit einem resumé derselben, V. 44—50. Der zweite Abschnitt, die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, wird vorbereitet durch die Rede Jesu C. 12, 23—32., in welcher der Grundgedanke: der Untergang ist nothwendig, weil nur so der Aufgang kommt. C. 13. beginnt die Leidensgeschichte und gleich am Anfange, V. 3., deutet der Jünger auf die endliche Verherrlichung hin. Das Wort des Thomas: „mein Herr und mein Gott," die höchste Anerkennung des Auferstandenen, schließt den zweiten Theil und bildet durch die Worte: „selig sind die, welche nicht sehen und doch glauben," den Uebergang zu der Schlußformel: „Dieses ist geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei der Sohn Gottes." In dem ersten Hauptttheile wird die allmählige Steigerung des Gegensatzes der jüdischen Obern dargestellt bis zu der entscheidenden Thatsache der Auferstehung des Lazarus und dem darauf folgenden öffentlichen Ausbruch ihres Hasses. Diese Darstellung schließt mit dem officiellen Beschlusse des Kaiphas, C. 11, 50., und dieses Decret wird unwillkührlich zur Weissagung der Bedeutung des Todes Christi. Schon früher hat man den religiösen Pragmatismus des Evangeliums bemerkt, wie Johannes überall göttlichen Zusammenhang schaut und dann und wann auf den bald säumenden, bald eilenden Gang der Vorsehung hinweist C. 7, 30. 8, 20. 13, 1. Bei unserer Ansicht vom Plane der Schrift erscheinen diese Andeutungen nicht bloß als zufällige Ausflüsse des religiösen Gemüthes, sondern als im Dienste einer schriftstellerischen Absicht stehend. Nichtsdestoweniger sind wir der bestimmten Ueberzeugung, daß sich die Geschichte dem Evangelisten beim Niederschreiben ohne vorhergängige Reflexion nach diesem Plane gestaltet hat. Hätte von vorn herein ein solcher Plan als bewußtes Schema dem Apostel vor Augen gestanden, würde sich dies nicht in jener Schlußformel C. 20, 31. ausgedrückt haben, als der Evangelist am Ziele seiner Darstellung angelangt ist?

§. 5. Inhalt und Form des johanneischen Evangeliums im Verhältniß zu den drei ersten.

Nach Inhalt und Form ist dieses Evangelium durchaus eigenthümlich, und in dieser seiner Eigenthümlichkeit liegt ein Reiz und eine Anziehungskraft, vermöge deren es nicht bloß den andern Evan-

gelien vorgezogen, sondern von Vielen über alle anderen biblischen Bücher gestellt worden ist. Seines Lobes sind alle Stimmführer der Kirche voll. Schon Chrysostomus schreibt (Prooem. in Homm. in Ioh.: εἰ δὲ ῥητορικῶν αὐλητικῶν τε καὶ ἀθλητικῶν ἀνδρῶν, τῶν μὲν θεαταί, τῶν δὲ ὁμοῦ θεωρηταὶ καὶ ἀκροαταὶ μετὰ τοσαύτης κάθηνται τῆς προθυμίας, πόσην ἡμῖν καὶ σπουδὴν καὶ προθυμίαν ἂν εἴητε δίκαιοι παρασχεῖν, οὐκ αὐλητικοῦ τινος, οὐδὲ σοφιστικοῦ νῦν εἰς ἀγῶνα καθιέντος, ἀλλ' ἀνδρὸς ἀπὸ τῶν οὐρανῶν φθεγγομένου, καὶ βροντῆς λαμπροτέραν ἀφιέντος φωνήν; πᾶσαν γὰρ τὴν οἰκουμένην ἐπέσχε καὶ κατέλαβε, καὶ ἐνέπλησε τῇ βοῇ, οὐ τῷ μέγα ἀνακραγεῖν, ἀλλὰ τῷ μετὰ τῆς θείας χάριτος κινῆσαι τὴν γλῶτταν. καὶ τὸ δὴ θαυμαστόν, ὅτι οὕτω μεγάλη οὖσα ἡ βοὴ οὐκ ἔστι τραχεῖά τις, οὐδὲ ἀηδής, ἀλλὰ πάσης μουσικῆς ἁρμονίας ἡδίων καὶ ποθεινοτέρα καὶ θέλξαι ἐπισταμένη πλέον· καὶ πρὸς τούτοις ἅπασιν ἁγιωτάτη καὶ φρικωδεστάτη, καὶ τοσούτων γέμουσα ἀποῤῥήτων, καὶ τοσαῦτα κομίζουσα ἀγαθά, ἃ τοὺς μετὰ ἀκριβείας καὶ προθυμίας λαβόντας καὶ διαφυλάττοντας οὐκ ἔνι λοιπὸν ἀνθρώπους εἶναι, οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς μένειν, ἀλλ' ἀνωτέρω πάντων ἑστάναι τῶν βιωτικῶν, καὶ πρὸς τὴν ἀγγελικὴν μεθαρμοσαμένους λῆξιν, καθάπερ τὸν οὐρανόν, οὕτω τὴν γῆν οἰκεῖν. — Aehnlich Augustinus (Tract. 36. in Ioh.): in quatuor evangeliis seu potius in quatuor libris unius evangelii sanctus Iohannes apostolus, non immerito secundum intelligentiam spiritalem aquilae comparatus, altius multoque sublimius aliis tribus erexit praedicationem suam, et in eius erectione etiam corda nostra erigi voluit. Nam caeteri tres evangelistae tanquam cum homine domino in terra ambulabant, de divinitate eius pauca dixerunt, ipsum autem quasi piguerit in terra ambulare, sicut ipso exordio sui sermonis intonuit, erexit se non solum super terram et super omnem ambitum aëris et coeli, sed super omnem etiam exercitum angelorum, omnemque constitutionem invisibilium potestatum, et pervenit ad eum, per quem facta sunt omnia, dicendo: In principio erat verbum etc. Huic tantae sublimitati principii etiam caetera congrua praedicavit, et de Domini divinitate quomodo nullus alius est locutus. Hoc ructabat, quod biberat. Non enim sine causa de isto in illo ipso evangelio

narratur, quia et in convivio super pectus Domini discumbebat. De illo ergo pectore in secreto bibebat, sed quod in secreto bibit, in manifesto eructavit. — Und Origenes (Comm. p. 6. ed. Huet.): τολμητέον τοίνυν εἰπεῖν ἀπαρχὴν μὲν πασῶν γραφῶν εἶναι τὰ εὐαγγέλια, τῶν δὲ εὐαγγελίων ἀπαρχὴν τὸ κατὰ Ἰωάννην· οὗ τὸν νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος Ἰησοῦ .. καὶ τηλικοῦτον δὲ γενέσθαι δεῖ τὸν ἐσόμενον ἄλλον Ἰωάννην, ὥστε οἱονεὶ τὸν Ἰωάννην δειχθῆναι ὄντα Ἰησοῦν ἀπὸ Ἰησοῦ. (Origenes will sagen, der Ausleger müsse so in den Geist des Johannes eingehen, daß Johannes als von Jesu erfüllt, als ein anderer Jesus erscheine). — Der fromme Ernesti nannte das Evangelium das Herz Christi. Herder ruft aus: „die Hand eines Engels hat es geschrieben."

Dieser Eindruck ist ebenso sehr das Resultat der schriftstellerischen Form als des Inhalts. Was den Inhalt anlangt, so ist er mehr losgelöst von speciellen jüdischen Beziehungen als bei den übrigen und nimmt lebendiger das Gefühl in Anspruch als die auf das Handeln gerichteten Lehren bei den Synoptikern; das Uebermenschliche in Christo, die Nothwendigkeit des Glaubens an ihn, die Wiedergeburt, die geheimnißvolle Verbindung der Gläubigen mit ihm und untereinander, das Gebot und der Segen der Liebe, das sind die vornehmsten Lehrthemata bei Johannes, und ihnen entsprechen manche der von ihm erzählten, seinem Evangelium eigenthümlichen Thatsachen; Jesu herablassende, suchende Liebe, das zarte menschliche Verhältniß zu Johannes, das ernste und zugleich schonende zum Verräther, sein übermenschliches Wissen, seine Verklärung im Leiden, der hartnäckige Unglaube der Welt stellt sich in ihnen dar. Diesem Inhalt hat nun die eigenthümliche, deutlich in der Sprache sich ausprägende Geistesbeschaffenheit auch eine im hohen Grade das Gefühl ansprechende Form gegeben. Die edle Einfalt auf der einen Seite, auf der andern das Schwebende und mysteriös Dunkle der Darstellung, der Ton der Wehmuth und der Sehnsucht mit dem überall durchschimmernden Affect der Liebe verleihen dem Ev. einen Reiz und eine originelle Eigenthümlichkeit, zu welcher man außerhalb der johanneischen Schriften keine Parallele finden wird. Dazu kommt dann noch die plastische Anschaulichkeit der Erzählung; es wird die Oertlichkeit genauer bezeichnet C. 1, 28. 4, 5. 5, 2. 6, 59. 10, 23., die Zeit 4, 6. 5, 9. 6, 4, 7, 2. — die Person-

lichkeiten 11, 5. 12, 29. 18, 10. 7, 25., die Sitten 2, 6. 4, 9. 18, 39. 19, 31. — die Gebärden und Affecte 18, 6. 8. 11, 35. 38. Auch daß der Reden Christi mehr mitgetheilt werden, als der äußern Thatsachen, und daß der Jünger nicht bloß vor der Geschichte des Herrn steht, sondern darin und darüber und dieselbe, wie es die Art jedes Kunstwerks ist, aus einer edlen Subjectivität reproducirt und mit seinen eigenen Bemerkungen begleitet (2, 21. 3, 16. 31. 6, 64. 7, 39. 10, 6. 12, 33 und 35 — 50. 19, 35 — 20, 30. 31.), trägt dazu bei, dieser Darstellung vor der der andern Evangelisten einen überaus belebten und belebenden Charakter zu geben. Die Empfindung der zuerst erwähnten Eigenthümlichkeiten spricht sich besonders treffend bei Claudius aus (Wandsbecker Bote, Th. 1. S. 9. A.): „Am liebsten lese ich im Sanct Johannes. In ihm ist so etwas ganz Wunderbares — Dämmerung und Nacht, und durch sie hin der schnelle zuckende Blitz! Ein sanftes Abendgewölk und hinter dem Gewölk der große volle Mond leibhaftig! so etwas Schwermüthiges und Hohes und Ahndungsvolles, daß man's nicht satt werden kann. Es ist mir immer beim Lesen im Johannes, als ob ich ihn beim letzten Abendmahl an der Brust seines Meisters vor mir liegen sehe, als ob sein Engel mir's Licht hält, und mir bei gewissen Stellen um den Hals fallen und etwas in's Ohr sagen wolle. Ich verstehe lang nicht alles, was ich lese, aber oft ist's doch, als schwebt' es fern vor mir, was Johannes meinte, und auch da, wo ich in einen ganz dunkeln Ort hineinsehe, habe ich doch eine Vorempfindung von einem großen, herrlichen Sinn, den ich einmal verstehen werde, und darum greife ich so gern nach jeder neuen Erklärung des Evangeliums Johannis. Zwar — die Meisten kräuseln nur an dem Abendgewölke, und der Mond hinter ihm hat gute Ruhe." Was von ihm, der durch den zarten, sanften Jünger der Liebe selbst die Macht ihn so zu schildern lernte, was von Claudius Hamann sagt, das ist zugleich auch von dem Evangelium des Jüngers der Liebe geschrieben: „Ein leichtes ätherisches Wesen, das so frei in der Luft umherwallt, wenn die Saiten schon aufgehört haben zu beben, und das die Herzen mit sanfter Schwermuth anfüllt, ruht auf deiner Harfe!"

Gerade diese von den bedeutendsten Geistern aller Jahrhunderte gerühmten Eigenthümlichkeiten des Ev. in Inhalt und Form haben indeß in neuester Zeit die vornehmsten Angriffspuncte gegen

die Aechtheit und Glaubwürdigkeit hergegeben. Je abweichender das vierte Ev. von dem Typus der ersten drei Evv. ist, je verschiedener die Geschichten und die Reden und zwar nach Form und nach Inhalt, desto eher konnte der Zweifel zunächst an der Glaubwürdigkeit und demnächst an der Aechtheit erwachen. Auch wenn die letztere unangefochten gelassen wird, so läßt sich die erstere wankend machen. Reflectirt man nämlich zunächst auf die starke Ausprägung der Subjectivität in dieser Darstellung des Lebens Christi, in der Composition der Schrift und der Anordnung des Stoffes überhaupt, wie namentlich in der Relation der Reden, erwägt man die späte Periode der schriftlichen Aufzeichnung — mehr als 40 Jahr nach den Begebenheiten — bedenkt man, daß dieser Johannes, als ihn Paulus in Jerusalem trifft (Gal. 2, 9.), als Judaist auftritt, während das Ev. einen durchaus freien Standpunct einnimmt, zieht man insbesondere in Betracht die große Verwandtschaft der Diction der johanneischen Briefe mit den Reden Christi im Ev., ja, daß es den Anschein hat, als habe der Evangelist sogar dem Täufer seine eigenen Worte in den Mund gelegt (C. 1, 16. 3, 31.), muß man da nicht auf den Gedanken gerathen, daß, wenn Joh. überhaupt als Verfasser angesehen werden darf, sein Ev. großentheils ein freies Product der Phantasie aus einer spätern Lebenszeit ist, wo die Erinnerung an die vor mehr als 40 Jahren geschehenen Geschichten und gehörten Reden verblichen, dagegen in den hellenistisch gebildeten und gnostisch influenzirten Kreisen Kleinasiens eine freiere, idealere Betrachtungsweise in dem Jünger erwacht war? Es hat neuester Zeit Schweizer (das Ev. Joh., nach seinem innern Werthe und nach seiner Bedeutung kritisch untersucht, S. 239 f.) eine Untersuchung angestellt über diejenigen Begebenheiten, bei denen wir den Apostel als Augen- und Ohrenzeugen voraussetzen dürfen, und diejenigen, bei denen er nicht zugegen gewesen, sondern nur mittelbare Kunde empfangen haben kann, wie das Gespräch mit Nikodemus und das mit der Samariterin, die Scene im Synedrium, das Verhör vor Pilatus u. a., und auch diese Untersuchung leitet auf relative Unsicherheit des Details. Was nun etwa nach allen Abzügen, die sich hieraus ergeben, noch als historisch stehen bleibt, das ist das Maß, worauf sich, in Folge der Angriffe von Strauß und Weiße, für de Wette das Authentische der Evangelienschrift reducirt. Und auch dieser Ueberrest ist von denen

in Anspruch genommen worden, welche die Authentie verwerfen zu dürfen glaubten, ja das begeisterte Geschmacksurtheil der frühern Jahrhunderte über Inhalt und Form ist in sein Gegentheil umgeschlagen. Schon die Aufklärungsperiode am Anfange des Jahrhunderts hat das Urtheil ausgesprochen (Vogel, Joh. und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. Thl. I. S. 26.): „Unser Ev. ist auf die Schwäche solcher Menschen berechnet, über welche der philosophische Geist nicht ausgegossen war. Es nützt den Christen unserer Zeit wenig." Den Nachtheil, in welchem die Reden Christi im vierten Ev. zu denen in den Synoptikern stehen, haben die Probabilia von Bretschneider Cap. I. §. 8. aufzuzeigen gesucht; hier wird über die loquacitas, mit welcher Christus von der Würde seiner eigenen Person spricht, über die obscuritas verborum et artificiosa ambiguitas, über multa earundem rerum repetitio, über die sublimitas ista a humanis sensibus aliena et frigida animumque magis abigens quam alliciens Klage geführt und dem gegenüber der praktischen Fruchtbarkeit und der körnigen Ausdrucksweise der ersten Evv. großes Lob ertheilt. Die neueste Kritik seit Strauß hat dieses Geschmacksurtheil sich angeeignet; es ist bis dahin gekommen, daß in einigen Recensionen der hallischen Litteraturzeit. (z. B. 1841. Nr. 15. 16.) der johanneische Christus sogar angeklagt wird, als ein unwürdig prahlerischer Thaumaturge, der kein sittliches Ideal abgeben könne, aufzutreten. Es wird behauptet, es sei ein und dieselbe Manier, nach welcher die Geschichten und Dialogen Jesu bei Joh. gebildet, ein und derselbe durch alle durchgehende Ton, das Nichtverstehen der Zuhörer, die Darlegung sublimer Wahrheiten, welche über den Gesichtskreis der Sprechenden hinausgehen, die lange und tautologische Ausspinnung einfacher Gedanken — in dem Allen der Beweis des unhistorischen Charakters der Begebenheiten wie der Reden. Wir sprechen zuerst von den Begebenheiten, darnach von den Reden.

Wenn solche Dialoge wie der mit Nikodemus und der mit der Samariterin als innerlich unwahrscheinlich bezeichnet worden sind, so ist dieses zunächst auf Grund von exegetischen Ansichten geschehen, welche nicht zugegeben werden können, wie wenn man darauf dringt — zuletzt namentlich Bauer und Schwegler — daß nach der Darstellung des Joh. Nikodemus würklich das

Wort Jesu von der Wiedergeburt im physischen und eigentlichen Sinne verstanden habe, u. a. dgl. Die richtige Auslegung solcher Abschnitte wird darthun, daß sie die innern Merkmale historischer Glaubwürdigkeit an sich tragen. Es ist wahr, Joh. ist bei diesen Begebenheiten nicht gegenwärtig gewesen, aber hat sich nicht Nikodemus nach seiner Bekehrung zu den Aposteln gehalten? Und was das Gespräch mit der Samariterin betrifft, hat nicht dieselbe nach C. 4, 39. zu ihren eigenen Landsleuten von dem gesprochen, was ihr Jesus gesagt hat? Auch blieb Jesus mit den Jüngern zwei Tage daselbst, so daß, auch wenn Jesus nicht selbst seinen Jüngern über jenes Gespräch Mittheilungen machte, Gelegenheit genug da war, es in Erfahrung zu bringen. Daß die Behauptung einer bestimmten Manier, welche durch alle johanneischen Dialoge hindurch gehe, keinen Grund habe, hat Schweizer a. a. O. S. 30 ff. nachgewiesen. Für die Möglichkeit, den Stoff dem Gedächtnisse einzuprägen, ist in Betreff der Begebenheiten kein Beweis erforderlich; schon nach der gewöhnlichen Ordnung der Dinge kann man daran nicht zweifeln. Dafür, daß sie würklich mit großer Treue behalten wurden, darf man bei unserm Evangelisten auf die so große Anschaulichkeit provociren. Es ist wohl nicht zu leugnen, daß von unzähligen Apologieen für das Christenthum dasjenige gilt, was Gibbon von der athanasianischen Glaubenslehre aussagt: it was rhetoric construed into logic, „sie setzten Rhetorik in Logik um." Mehr als ein rhetorischer Kunstgriff ist es doch aber auch nicht, wenn Strauß (Leben Jesu Th. I. S. 60. 1. A.) den Ausspruch Heydenreich's, daß die Individualisation der biblischen Geschichte ihren unmythischen Charakter hinlänglich bewähre, schon dadurch gehoben zu haben meinte, daß man ja bei demselben Schriftsteller ein Paar Seiten weiter auf die entgegengesetzte Argumentation stoße, daß nämlich in fingirten Legenden Alles ausführlicher und ausgeschmückter sei. Allerdings sind beide Behauptungen ganz wahr, und es gewinnt den Anschein, daß der Gegner nur deshalb diese beiden Wahrheiten sich gegenseitig aus dem Felde schlagen ließ, weil er selbst den Kampf mit ihnen zu unternehmen sich nicht stark genug fühlte. An der unbewußt und unfreiwillig durch die Sage sich gestaltenden Mythe wird man in der Regel die Individualisation vermissen, woge-

gen in dem Maße, als mit Bewußtseyn die Reflexion auf die Sage einwürkt, die Individualisation statt finden wird, aber auf eine absichtliche und daher unwahre Weise. Hat man nicht einerseits das Mythenhafte der Speisung der Sechstausend, so wie des Wandelns Jesu auf dem Meere eben daraus erweisen wollen, daß die Anschaulichkeit der Thatsache vermißt werde? Und wer kennt nicht auf der andern Seite schon aus den apokryphischen Evangelien den absichtlich individualisirenden Charakter der Legende? Ist nicht einerseits als Beweis, daß der Brief an die Hebräer nicht paulinisch sei, auf den Mangel individueller Beziehungen verwiesen worden, andererseits aber jener individuelle Zug in 2 Petri 1, 17. 18. wegen seiner „augenscheinlichen Absichtlichkeit" zum Beweise gegen die Aechtheit dieses Briefes gebraucht worden? Man wird nun freilich verlangen, daß wir die Kennzeichen angeben sollen, nach denen sich solche absichtliche Individualisation von der natürlichen und ächt geschichtlichen unterscheiden lasse. Dieser Anforderung wird man auch bis auf einen gewissen Punct zu genügen im Stande seyn, doch gesetzt auch, daß wir es nicht vermöchten, so dürfte uns dies eben so wenig verlegen machen, als ein Maler es wird, welcher, ohne bestimmte Regeln für sein Urtheil abgeben zu können, dennoch mit sicherem Tacte entscheidet, was Portrait sei, was Studien und was ideales Bild. Getrost dürfen wir aber behaupten, daß der Historiker gerade im Joh. nicht aus der Luft gegriffene Ideale, sondern nach dem Original gezeichnete Portraite anerkennen wird.

Größere Schwierigkeiten erheben sich bei den Reden. Es ist allerdings richtig, daß die Reden des Erlösers bei Johannes etwas Schwebendes und Zerflossenes und eben darum einen viel geringern Charakter der Behaltbarkeit haben, so daß, wenn es schon an sich hätte schwer fallen müssen, solche Reden dem Gedächtnisse wörtlich einzuprägen, diese Schwierigkeit fast zur Unmöglichkeit wird, wenn man an den langen dazwischen liegenden Zeitraum denkt. Nimmt man nun noch dazu die Differenz des Inhalts von dem der synoptischen Reden, die Verschiedenheit der Form, indem hier zusammenhängende und in einer zerflossenen Weise ausgesprochene Gedanken, dort Parabeln und pointirte Sentenzen vorliegen, ferner die Aehnlichkeit zwischen Gedanken und Sprache der johanneischen Briefe und der Reden Jesu im Ev. und namentlich den Umstand, daß, wie be-

hauptet wird, der Evangelist sogar den Täufer in seiner eigenen Sprachweise reden läßt, so erscheint die Zuverlässigkeit dieser Reden im höchsten Grade gefährdet. Erwägen wir indeß diese verschiedenen Instanzen im Einzelnen.

Jenen letzten Umstand hat Strauß selbst (3. A. I. S. 713.) für „das Hauptmoment in der Sache" erklärt. Es sind drei Stellen, wo der Evangelist offenbar theils dem Täufer, theils Jesu seine eigenen Worte geliehen haben soll, C. 1, 16 ff. 3, 16 ff. 3, 31 ff.

Wir beginnen mit der ersten Stelle, C. 1, 16. ff. Ich meine, man wird zugestehen, daß, wenn der Verfasser des vierten Evangeliums diese Worte mit Bewußtseyn dem Täufer untergeschoben hätte, er wahrlich nicht für einen Mann von Talent gehalten werden könnte, wofür ihn doch der Gegner hält. Der Ausdruck: „aus seiner Fülle haben wir alle empfangen," weiset doch gar zu deutlich auf ein Mitglied der christlichen Gemeinde hin, während er im Munde des Täufers völlig unbegreiflich wäre. Man darf aber auch nicht unbemerkt lassen, daß der 16te Vers gar nicht an den 15ten anknüpft, sondern an die letzten Worte des 14ten, *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*. Die historische Erzählung von dem Zeugnisse des Täufers folgt erst V. 30.; hier wird das Zeugniß desselben nur ebenso wie V. 7. zwischeneingebracht, um des Evangelisten eigene Aussage zu verstärken, wobei man auch noch sich zu vergegenwärtigen hat, daß für ihn als einen Schüler des Täufers die Worte desselben doppelt wichtig waren. *Ἐκ τοῦ πληρώματος* erweiset sich deutlich als Anknüpfung an *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*, auf welche Worte dann wieder *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια* in V. 17. zurückweisen. So hätten wir denn also hier einen unzweifelhaften Beleg dafür, daß der Evangelist ohne markirte Bezeichnung des Uebergangs von fremder Rede zu seiner eigenen übergeht. — Wenden wir uns nun zu C. 3, 16—21. Daß Jesus diese Worte nicht selbst gesprochen haben könne, wird nur derjenige mit Entschiedenheit behaupten, der schon voraussetzt, daß er überhaupt nicht so gesprochen habe, wie Johannes ihn sprechen läßt. Wir wollen indessen zugeben, daß sich in diesen Worten mehr als in andern Reden Jesu die Redeweise des Evangelisten zeige. Was könnte man aber Gegründetes dagegen einwenden, daß er von V. 16. an mit Bewußtseyn eine Ausführung des vorher von dem Erlöser gegebenen Gedankens

gäbe? Schon das Beispiel aus dem ersten Cap. hat uns einen Beleg dafür gegeben, daß er die Uebergänge der Rede nicht mit Strenge andeutet. Der erste Brief Johannis zeigt durchweg, daß es gerade zur Eigenthümlichkeit des Evangelisten gehöre, Uebergänge des Gedankens nicht genau zu bezeichnen. Sollte man aber auch hiebei nöthig haben, auf die Eigenthümlichkeit des Evangelisten sich zu berufen? Würde nicht jedweder Prediger bei uns auf eine ähnliche Weise seine eigene Ausführung an einen Bibeltext anknüpfen? *) Verlangt man aber noch ein bestimmteres Beispiel, so liegt es in Gal. 2, 14. vor; nachdem Paulus in directer Rede angeführt hat, was er in Antiochien zu Petrus gesagt habe, verschmilzt von V. 15. an diese Rede ohne merklichen Uebergang in das, was er den Galatern zu sagen hat. Gewiß wird man hie und da ähnliche Belege nachweisen können, eines z. B. ist mir bei Hieronymus vorgekommen, im Comm. zu Jes. 53. ed. Vallarsii p. 612. Dort sagt er: Clemens, vir apostolicus, scribit ad Corinthios: sceptrum dei, dominus Iesus Christus non venit in iactantia superbiae, quum posset omnia, sed in humilitate, in tantum, ut verberatus a ministro sacerdotis responderit: si male locutus sum, argue de peccato etc. Hätten wir nicht den Brief des Clemens Rom. übrig, so würden wir das Ganze als Worte desselben ansehen, wie es auch Martianay gethan, der Text des apostolischen Vaters belehrt uns aber, daß von in tantum an Hieronymus seine eigene Reflexion angeschlossen hat. — Dazu kömmt, daß gerade Johannes an die Reden des Herrn eigene Reflexionen anzuschließen pflegt. Wie er C. 12, 44—50. die Grundtöne der Reden Christi zusammenfassend recapitulirt, sollte er nicht ebenso bei dargebotener Gelegenheit an einen eigenen Ausspruch Christi in dritter Person eine Darlegung jener Grundlehren haben anschließen können? — So kommen wir

*) Gegen diese Instanz wird von Bauer (Kritik des Joh. S. 105. vgl. was Strauß gegen das Beispiel aus Hieron. sagt L. I. I. 709.) eingewendet, es finde der Unterschied statt, daß der Prediger einen erkennbaren, bestimmt abgeschlossenen Spruch eines Andern vor sich habe. Allerdings, doch sind die Sprüche mehr und weniger bekannt. Wenn der Kritiker sagt, daß man bei weniger Erkennbarkeit und Abgeschlossenheit des fremden Satzes nichts Eigenes anschließen darf, so mag das eine gute stylistische Regel seyn, aber hat Joh. gegen keine stylistische Regel verstoßen?

denn zu der dritten Stelle 3, 31—36. Daß der Täufer jene Worte selbst sollte ausgesprochen haben, ist sehr unwahrscheinlich. Der Schluß aber, daß der Evangelist dieselben als die Rede des Täufers angesehen wissen wollte, ist wenigstens ebenso unzulässig. Zuvörderst beachte man dies. Sollte die Annahme, daß der Evangelist seine eigene Reflexion angeschlossen habe, gründlich zurückgewiesen werden, so müßte man zu zeigen im Stande seyn, daß vermischt mit den Reden des Täufers Redeelemente vorkämen, die ebenso augenscheinlich dem Evangelisten zugehörten, wie es bei V. 31. und 36. den Anschein hat. Nun ist aber gerade das Gegentheil der Fall; daß V. 27—30. durchaus der Sinnesart des Täufers angemessen ist, wird man nicht in Abrede stellen können, wenigstens stimmt hier das Ev. Johannis mit den Synoptikern ganz zusammen, Matth. 3, 11. 14. Man legt ja so viel Nachdruck darauf, daß dem Verf. des vierten Evangeliums das parabolische Element so fremd sei, in diesen wenigen Worten des Täufers haben wir aber V. 27. eine Gnome und V. 29. eine parabolische Sentenz, auch V. 30. ist in sententiöser alttestamentlicher Weise ausgedrückt, wenigstens nicht im Style des Evangelisten gesprochen. Hat nun der Evangelist im ersten Cap. nach einem erhabenen Worte des Täufers, an seinen eigenen früheren Ausspruch anknüpfend, unvermittelt in eigener Rede fortfahren können, wer soll einen Anstoß daran nehmen, wenn er hier das Wort seines geliebten einstmaligen Lehrers: *ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι*, zum Ausgangspuncte nimmt, um nochmals die Erhabenheit Christi darzustellen. Im ersten Cap. hatte er, nachdem des Täufers gedacht war, V. 8. hinzugesetzt: *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός*; übereinstimmend mit dieser Berichtigung sagt er hier V. 31: *ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς, ἐκ τῆς γῆς ἐστι κτλ.* So wie endlich im ersten Cap. die fremde einschwärzende Hand zu viel Ungeschicklichkeit verrathen hätte, wenn sie hätte V. 16. dem Täufer in den Mund legen wollen, ebenso sehr hier, wenn ihm, nachdem V. 26. seine Jünger gesagt hatten: *πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν*, welches er durch seine folgende Rede anerkennt und zugesteht, gleich darauf V. 32. die widersprechenden Worte wären in den Mund gelegt worden: *καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει.* Spricht sich in diesen Worten nicht ebenso deutlich wie Cap. 1, 16. die Empfindung des

Jüngers aus, der in der Mitte der kleinen Gemeinde gegenüber der ungläubigen Welt steht, in welchem das Wort des Meisters nachklingt, das wir 3, 11. 5, 38. lesen? (vgl. 12, 37.)

Wir wenden uns zu der zweiten Instanz und erwägen die Verschiedenheit des Inhaltes der Reden Jesu in den synoptischen Evv. und in dem johanneischen. „Der johanneische Christus ist von dem der synopt. Evv. in dem Grade verschieden, daß eher zwei Gesichter an einem Kopfe könnten gefunden werden, als daß dieses doppelte Bild ein gleich wahrer Ausdruck desselben Individuums sei." Mit diesem Worte von Weiße haben wir das Bedenken am grellsten ausgesprochen. Indem wir, wie gesagt, die Form noch aus dem Spiele lassen, fragen wir nur, ob der Inhalt der joh. Reden Jesu nicht ebensowohl authentisch seyn könne als der der synopt. Berichte. Man hat schon früher die Verschiedenartigkeit der Darstellung des Sokrates bei Xenophon und bei Plato als Parallele beigebracht. Nach Xenophon erscheint Sokrates als ein unspeculativer, durch und durch praktischer Mann, nach Plato als ein tiefsinniger Geist, welcher die Praxis selbst auf ihren letzten Grund, auf die Nothwendigkeit des Denkens zurückzuführen sucht. Gegen diese von mir in der Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte, 2. A. S. 319. weiter ausgeführte und begründete Parallele ist neuerlich von Bauer a. a. O. S. 412. eingewendet worden, so lange man nicht beweise, daß Plato in seinen Dialogen geschichtliche Notizen von Sokrates geben wolle, und so lange aus der sonstigen Geschichte erhelle, daß der philosophische Schüler immer noch denjenigen als seinen Lehrer anerkenne, über den er dem Principe nach hinausgegangen, werde das Urtheil gelten müssen, daß nur Xenophon von Sokrates ein treues Bild gegeben habe. Wir begnügen uns hier mit Autoritäten zu streiten, welche schon a. a. O. geltend gemacht worden sind. Einer andern Ansicht als Hr. Bauer in Betreff des theilweise historischen Charakters des platonischen Sokrates sind Schleiermacher, Brandes, Hegel. Brandes in der Abhandlung im Rheinischen Museum, Grundlinien der Lehre des Sokrates, S. 122. sagt: „Keineswegs war es im Alterthum wie in neuerer Zeit üblich, das Bild, welches Xenophon vom Sokrates entwirft, als treues Portrait, den platonischen Sokrates dagegen als ein Ideal zu betrachten, das wie Platon's Ideenlehre selber der Realität gänzlich ermangele." Und doch hat

Plato nicht einmal rein geschichtlich zeichnen wollen, während der vierte Evangelist es will! Wir wenden noch auf den vorliegenden Gegenstand das treffende Wort von Bengel an, Harmonie, S. 615: „Es kann oft ein einziger Mensch einerlei Sache bei unterschiedenen Gelegenheiten auf unterschiedene Weise und doch jedesmal mit Grunde der Wahrheit erzählen. Man vgl. in der Apg. Cap. 9. und 26. mit einander, desgleichen C. 10. und 11., da Pauli und Cornelii Bekehrung zweimal erzählt wird. Wann einer eine Stadt auf der Seite von Morgen, und ein anderer von Abend her abmalet, so müssen zwar alle beide die höchsten und vornehmsten Thürme und Gebäude vorstellen, im Uebrigen aber können und müssen beiderlei Risse sehr weit von einander unterschieden seyn. Und doch haben es beide getroffen." Daß der Charakter und das Gewicht vieler eigenthümlich johanneischen Aussprüche der Art sei, daß man sie unmöglich als freie Erfindung irgend eines Judenchristen jener Zeit ansehen könne, wollen wir nicht einmal urgiren, doch hat selbst de Wette für den authentischen Charakter mehrerer Aussprüche bei Joh. sich aus dem Grunde entschieden, weil sie „in mehr als irdischem Brillantfeuer strahlten." — Dürfen wir nicht annehmen, daß sich unter den zwölf Aposteln ein Mann von derselben Originalität wie Paulus befunden habe? Denken wir uns den Johannes als eines jener mystischen Gemüther, als einen homo desideriorum, wie Am. Commenius sich ausdrückt, wie sie allerdings nur selten sich finden, von Jugend an dem praktischen Leben abgewendet und der unsichtbaren Welt zugekehrt — apollonische Seelen wurden von den Alten solche Auserlesene der Menschen genannt — die andern Apostel aber ebenso, wie Fischerleute und Zöllner in der Regel noch jetzt sind: gewiß das Bild, das sich dem Joh. von Christo einprägte, die Reden, die ihm vorzüglich wichtig wurden, mußten andere seyn, als bei den andern. Wir sprechen hier großentheils hypothetisch, aber der Beweis der Berechtigung zu einer solchen Hypothese läßt sich augenscheinlich führen. Für jeden der eigenthümlichen Lehrstoffe bei Johannes finden sich — und auf diesen Beweis ist alles Gewicht zu legen — wenigstens einige Parallelen bei den Synoptikern und in den neutestamentl. Briefen. Die meiste Bedenklichkeit läßt sich wohl gegen die Authentie der vielen Reden Christi über sein geheimniß-

volles Verhältniß zum Vater erheben. Nun findet sich aber Ein Ausspruch Christi über sein Verhältniß zum Vater bei Matth., der selbst der Form nach so johanneisch lautet, daß die mit der Bibel minder Vertrauten ihn von vorn herein bei Johannes zu suchen pflegen, Matth. 11, 25. Ein zweiter dieser Art ist nirgend bei den Synoptikern zu finden, doch sei bemerkt, daß Christus in seinen Reden auch bei den Synoptikern sich als den λόγος bezeichnet, der im A. T. schon gewürkt habe, Matth. 23, 37 (auf die mehrmalige Anwesenheit Jesu in Jerusalem läßt sich derselbe nicht beziehen), Luk. 11, 34., vgl. mit Matth. 23, 34. Von der geheimnißvollen Gemeinschaft des Erlösers mit seinen Gläubigen spricht Matth. 28, 20.; die Verheißung des Paraklet scheint dem Joh. eigenthümlich zu seyn, aber auch Luk. C. 24, 49. hat sie. Von der Liebe im allgemeinen Sinne wie bei Joh. spricht Christus in den ersten Evangelien nicht, wohl aber Paulus und ebenso von jenem mystischen εἶναι ἐν Χριστῷ, welches bei Joh. überall durchklingt. Verdankt nun Paulus diese Einsicht überlieferten Aussprüchen Jesu oder der unmittelbaren Würkung Christi in seinem Innern — der johanneische Lehrtypus ist damit als ächt christlich erwiesen. Andererseits vergesse man über der Differenz des Inhaltes nicht der Uebereinstimmung. Wo Johannes nicht Lehrreden berichtet, wo die Reden mit der Geschichte Christi zusammenhangen, ist fast buchstäbliche Uebereinstimmung, in der Erzählung von Petri Verleugnung, von der Fußsalbenden Frau (vgl. C. 12, 7. 8. mit Matth. 26, 10—12.), von Pilatus. An den Typus der Synoptiker erinnert die Erzählung von der Ehebrecherin, C. 8., auch wenn sie nur nach dem Vortrag des Apostels von einem Andern aufgezeichnet worden. Man beachte die Argumentation mit den Pharisäern 10, 34., die praktische Polemik gegen sie 5, 39. 42. 45. 7, 19. Nimmt man nun noch dazu, daß der Evangelist aller Wahrscheinlichkeit nach den Inhalt der ersten Evangelien vor Augen hatte und vorzüglich zu geben beabsichtigte, was sie nicht haben, so kann die Verschiedenheit des Inhalts kein ferneres Bedenken erwecken. — Es gehören die auf Veranlassung von Bretschneider's Probabilia erschienenen Schriften hieher, von Rettberg: an Iohannes in exhibenda Iesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet? Gott. 1826, weniger brauchbar die Schrift von Reineke über denselben Gegenstand 1826; ein Aufsatz in Hey-

denreich's Zeitschrift für Predigerwissenschaft. 1. B. 1. H.; vgl. auch Schott, Isagoge in N. T. S. 129.

Wir kommen nun auf die Form. Wir fragen, in wiefern die Relation der Reden eine wörtliche genannt werden könne. Absolute Wörtlichkeit ist schon darum unmöglich, weil sie aus dem Aramäischen in's Griechische übertragen sind; auch bei den Synoptikern schlägt die differente Relation derselben Rede zuweilen selbst in formellen Widerspruch um. Was ist über die Aehnlichkeit der Sprache der johanneischen Briefe und der Reden Jesu im Ev. zu urtheilen? Schon Origenes und näher die Schrift von Stronck (de doctrina et dictione Iohannis ad Iesu magistri doctrinam dictionemque exacte composita. 1797.) geht davon aus, daß der Jünger sich genau die Sprache des Meisters angebildet habe. Wie sehr dergleichen selbst in unserer Zeit vorkomme, habe ich in der Glaubwürdigkeit der evang. Gesch. S. 337. durch einige Beispiele aus der neuesten Litteratur zu zeigen gesucht. Gerade Joh. hat in einem solchen Verhältnisse zu Christo gestanden, welches eine Abhängigkeit dieser Art glaublich macht; zwischen dem Jünger, der an des Meisters Brust liegt, und dem Meister besteht ein näheres persönliches Verhältniß. Grotius macht die geistreiche Bemerkung, Joh. sei mehr φιλιήσους, Petrus mehr φιλόχριστος gewesen, wie Plutarch, vita Alex. c. 47., von den beiden Freunden Alexander's, Hephästion und Kraterus, sagt, jener sei φιλαλέξανδρος gewesen, dieser φιλοβασιλεύς. Konnte ein solches Verhältniß in Betreff des Inhalts bewürken, daß er das Tiefste und Wesentlichste, so in Betreff der Form, daß er das Zufällige aufnahm, zumal wenn man Weichheit und Weiblichkeit des Charakters voraussetzen darf. Dennoch möchten wir diese Abhängigkeit nicht in Betreff der flüssigen Bestandtheile der Rede behaupten; das Schwebende und Zerfließende derselben deutet mehr auf den Charakter des Jüngers als auf den des Meisters hin. Wohl aber sind wir zu der Annahme berechtigt, daß die Phraseologie und gewisse Haupttermini auf Rechnung des Meisters kommen, und sogar Strauß hat mehr, als wir erwarten durften, zugegeben, indem er (Thl. I. S. 676. 1. A.) zugestand, daß die Antithesen von σάρξ und πνεῦμα, φῶς und σκότος, ζωή und θάνατος, ἄνω und κάτω, daß ferner die mystischen Ausdrücke ἄρτος τῆς ζωῆς, ὕδωρ ζῶν — von denen bei den Synoptikern nichts vorkommt — Bestandtheile der ursprünglichen Reden Christi seien,

welche nur der Verfasser „in alexandrinischem oder überhaupt hellenischem Geiste weiter gebildet.“ Aber wie konnte der Jünger noch 40 bis resp. 60 Jahre nachher dieser Reden sich erinnern? und ist er in Jerusalem im krassen Judenthum befangen gewesen, wie war dies vereinbar, wenn er zugleich solche Reden Christi im Gedächtniß hatte? — Geben wir nach, daß die zerflossene Form das Eigenthum des Jüngers, daß nur die zu Grunde liegenden Gedanken Christo angehören, so verschwindet die wesentliche Schwierigkeit dieser Erinnerung. Je inniger das Gemüth, desto tiefer mußte sich ihm Alles einprägen. Wir erinnern daran, wie auch unter uns die Beispiele nicht fehlen, daß Leute, welche ihr Erwachen zum neuen Leben einer oder einigen Predigten verdanken, dieselben noch bis in's späteste Alter ziemlich genau zu referiren wissen. Irenäus in der im folgenden §. ausführlich mitzutheilenden Stelle bei Euseb. hist. eccl. 5, 20. versichert, sich noch im Alter sehr genau der als Jüngling von Polykarp vernommenen Reden zu erinnern und thut die zwei Aeußerungen, von denen wir auch hier Gebrauch machen können: *αἱ γὰρ ἐκ παίδων μαθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ*, und: *καὶ ἀεὶ διὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ γνησίως αὐτὰ ἀναμηρυκῶμαι.* Daß Joh. sich schon in früheren Zeiten Aufzeichnungen gemacht, ist zwar an sich nicht wahrscheinlich, aber die Unmöglichkeit gewiß auch nicht zu bestreiten. Wer sollte glauben, daß die Gerber und Schuster, mit denen sich Sokrates unterhielt, sich Aufzeichnungen gemacht? und von dem Schuster Simon wird dieses doch berichtet. Auch von den Rabbinenschülern (תַּלְמִידִים) wird hier und da erwähnt, daß sie Aussprüche der Meister aufschrieben. Endlich ist auch noch an die Verheißung des Herrn zu erinnern, daß der Geist den Jüngern das Gehörte wieder in's Gedächtniß rufen werde, Joh. 14, 26. Berührte der Geist des Herrn wie ein elektrischer Schlag das Gemüth der Jünger überhaupt, so konnte auch nicht eine einzelne Geistesthätigkeit, mithin auch nicht die Erinnerung an die vernommenen religiösen Wahrheiten ohne Belebung bleiben. Wer da glaubt, daß Christus nach göttlichem Rathschlage als Erlöser in der Geschichte aufgetreten, glaubt damit auch implicite an die im Wesentlichen getreue Ueberlieferung seiner Reden und seiner Thaten. Auch aus dem Charakter der vorliegenden Reden lassen sich Beweise beibringen, daß der Jünger nicht so aus freier Hand erfunden hat und daß auch de Wette zu viel sagt, wenn er von einer „Geistestrunkenheit“ spricht, in der

er das Eigene unter die Aussprüche Christi gemischt habe. Christus selbst bezeichnet sich in den Reden nicht als den λόγος und bei allem Großen, was er von sich aussagt, sind gerade auch bei Joh. Aussprüche, die ihn herabzusetzen scheinen, C. 14, 12. und 28. 10, 34. Sollte sich nachweisen lassen, daß die Reden des Täufers im Ganzen treu und mit den Synoptikern übereinstimmend berichtet worden, würde dies nicht einen günstigen Rückschluß auf die Reden Jesu begründen? Nun findet sich aber in den Reden des Täufers mit Ausnahme Einer (das fragliche ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, 1, 15.) durchaus nur entweder, was auch die ersten Evangelisten geben, oder was sich aus seinem prophetisch alttestamentlichen Charakter erklären läßt; vgl. C. 1, 19—36. 3, 27—30. Wir haben die gänzliche Discrepanz der Form vorausgesetzt, doch leidet diese wie die Discrepanz des Stoffes ihre Beschränkung. In Betreff der gnomologischen und parabolischen Form vgl. C. 5, 35. 3, 8. 4, 34—38. 9, 39. 10, 1 ff. 15, 1 f. 16, 21. und 25. Mehrere Sentenzen stimmen in den beiderseitigen Evangelienberichten überein, Joh. 13, 16. 15, 20., vgl. Matth. 10, 24.—Joh. 12, 24. 25. 26., vgl. Matth. 10, 38. 39. — Joh. 4, 44., vgl. Matth. 13, 57.—Joh. 13, 20., vgl. Matth. 10, 40.—Joh. 14, 31., vgl. Matth. 26, 46. Wiederum enthalten die ersten Evangelien Aussprüche, welche auch in formeller Beziehung an Joh. erinnern. Matth. 11, 25 — 30. 8, 22. 6, 22. 19, 17. 26, 29. Luk. 7, 35, 45., vgl. Matth. 10, 39. mit Joh. 12, 25., den Gebrauch von ἀληθινός und ἀλλότριος Luk. 16, 11, 12, υἱοὶ τοῦ φωτός Luk. 16, 8. mit Joh. 12, 36.

Es bleibt uns noch übrig, das letzte Bedenken zu erörtern, ob denn die, einen so freien Standpunct aussprechenden Reden des Herrn in der Zeit, wo er im strengen Judaismus beharrte, ganz würkungslos in ihm geschlummert haben sollen? (Lützelberger über d. Ap. Joh. S. 179.) Das Bedenken klingt sehr gewichtig, aber es setzt mehr voraus, als sich beweisen läßt. Worin bestand denn die Differenz von Jakobus, Johannes, Petrus dem Paulus gegenüber? Daß auch Heiden zuzulassen seien, darüber sind sie einig, nur darüber hegen sie Bedenken, ob denselben das mosaische Gesetz erlassen werden könne. Es unter den Judenchristen geradezu abzuschaffen fällt auch dem Paulus nicht ein. Es fragte sich nun, ob nicht um der

Einheit unter den Christen willen auch die Heiden dazu verpflichtet werden sollten. Es wird in Jerusalem ein Vergleich zu Stande gebracht, der aus Accommodation gegen die Juden (Apg. 15, 21.) den Heiden auferlegt, sich nur vor dem gröbsten Anstoße zu hüten. Liegt nun wohl in allen johann. Reden Jesu etwas, das hiemit unvereinbar wäre? Kann das Bedenken der Jünger auffallen, da Jesus selbst während seiner Lebenszeit sich den Forderungen des Gesetzes unterworfen hatte? Anders würde sich die Sache freilich stellen, hätte Joh. die Rechtfertigung des Menschen von der Gesetzbeobachtung abhängig gemacht. Doch thun dieses nicht einmal die andern Apostel. Zu vergleichen ist hierüber Schweizer a. a. O. S. 238.

§. 6. Ueber die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Johannes.

Nachdem in der frühern Kirche kein anderer Widerspruch gegen das Evangelium laut geworden, als der von der Secte der Aloger, welche zwar auch aus den historischen Differenzen zwischen dem Johannesevangelium und den Synoptikern Zweifelsgründe entnehmen, vorzüglich jedoch wegen der Verwerfung der Logoslehre, also aus dogmatischen Gründen gegen dasselbe eingenommen sind, hat sich der Zweifel an der Aechtheit — von einigen namenlosen englischen Deisten abgesehen — erst wieder am Ende des vorigen und am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts vernehmen lassen; es wurde die Aechtheit bestritten von Eckermann (1793), Vogel (1801), Horst (1803), Ballenstedt (1812). Die große Verschiedenheit der Lehrweise Jesu, die angenommene Uebereinstimmung mit philonischer Theologie gab damals den Hauptanstoß zum Zweifel. Diesen Angriffen fehlte indeß die mehrseitige, namentlich historische Begründung. Diese suchte Bretschneider zu geben in seinen Probabilia de evang. et epist. Iohannis apostoli indole et origine. 1820, und zwar mit Gründen und unter Voraussetzungen, von denen die neueste Zeit Vieles wieder aufgenommen hat. Nach Bretschneider's Meinung gehört der Verfasser des Evangeliums in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts und ist ein dogmatischer Tendenzschriftsteller, welcher in der Absicht, die metaphysische Lehre von der Gottheit Christi zu verbreiten,

diese Schrift zusammengestellt hat. Damals — namentlich wohl auch wegen der Vorliebe der Schleiermacherschen Schule für Joh. — fanden diese Argumente keinen Eingang. — Der Verfasser nahm seine Zweifel zurück; die vornehmsten Gegenschriften sind die von Calmberg, de antiquiss. patrum pro evangelii Ioh. αὐθεντίᾳ testimoniis 1822, Hemsen 1823, Crome 1824. Die Anhänglichkeit an das Ev. steigerte sich nur desto mehr, wogegen mit sichtlicher Parteilichkeit die Synoptiker herabgedrückt wurden. Unvermuthet trat Strauß auf und vorzüglich mit Gründen der innern Kritik wurde die Authentie und der historische Boden des vierten Evangeliums noch entschiedener bestritten als die der drei ersten. Wenn die drei ersten ein getrübtes, aber natürliches Echo der ursprünglichen Geschichte Jesu waren, so das des Joh. ein theilweise mit Geschick und Geschmack hervorgebrachter künstlicher Widerhall. Man konnte damals meinen, mit diesem Urtheil sei das eherne Zeitalter für das Ev. gekommen, aber es war nur das eiserne. Es war der Anfang des Endes, denn nun wurden erst die einzelnen Bausteine der Straußischen Ansicht von Verschiedenen verschieden verwendet und theilweise zum Aufbau neuer Häuser — oder sollen wir vielmehr sagen — von Luftschlössern — verwandt. Zuerst tritt Weiße (die evang. Geschichte kritisch bearbeitet, 1838. 2 Th.) auf mit folgendem sogenannten Vermittlungsversuche: Johannes hat selbst — wiewohl mit übermächtiger Phantasie — „Studien für eine Biographie Jesu" niedergeschrieben, einer oder mehrere Arbeiter haben diese Studien in dialogische Form gebracht und historische Data hinzugefügt, doch ist dieses Alles so „ungeschickt ausgesponnen," daß die Darstellung mit Prädicaten wie folgenden belegt wird: „abgeschmackt, grillenhaft, ungereimt, unklar, geschraubt, an Unsinn streifend." Die neue Hypothese fand nur Einen Anhänger an Schenkel (Stud. und Kritik. 1840. H. III.), bestritten ist sie von Frommann (Stud. und Krit. 1840. H. IV.) und von Lücke in der 3. A. Gfrörer, der in seiner Geschichte des Urchristenthums die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der ersten Evangelien Preis gegeben, verwies auf das vierte Ev. als auf „das Heiligthum und die Wahrheit." Hier vernehmen wir nun Folgendes: Das Ev. gehört dem Apostel Johannes, aber theils das alterschwache Gedächtniß desselben, theils seine Phantasie haben die Geschichte

und die Reden großentheils falsch erzählt, so ist z. B. Lazarus kein Anderer als der Jüngling von Nain, die Geschichte von dem Blindgeborenen ist nur Ausschmückung dessen, was Markus Cap. 8, 22. erzählt, u. s. w. De Wette, wie sonst, schwankt auch in Betreff dieser Frage zwischen Ja und Nein, obwohl mit vorwaltendem Ja, wenngleich mit starker Beschränkung der Glaubwürdigkeit. Lützelberger (die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. 1840.) glaubt beweisen zu können, daß der Apostel niemals in Kleinasien gewesen und schon vor Paulus gestorben sei. Seine Prüfung der historischen Beweise der Aechtheit enthält manches Beachtenswerthe, aber seine positive Meinung ist das Grundloseste, was es geben kann; der unbekannte Verfasser soll (wegen C. 4.) wahrscheinlich ein Samariter gewesen seyn, der, auf den Apostel Andreas gestützt, jenseit des Euphrat das Ev. niedergeschrieben habe. Bei Bruno Bauer (Kritik der evang. Geschichte des Joh. 1840.) findet sich die Entdeckung, daß das Ev. durchweg die fromme Reflexion der spätern Gemeinde ist, um einige kaum erkennbar dünne historische Splitter gewunden, und zwar mit solchem Ungeschick und in so unsinniger Weise, daß der falsarius z. B., da er selbst Christum als den gen Himmel Gefahrenen weiß, C. 3, 13. den Verstoß begeht, den noch lebenden Christus von sich selbst als den schon gen Himmel Gefahrenen sprechen zu lassen. Wenn für das Urtheil über den Gehalt des Ev. das eiserne Zeitalter bei Bruno Bauer gekommen seyn dürfte, — denn schriftstellerisch betrachtet drückt der Vorwurf der Verrücktheit einen Schriftsteller doch noch tiefer herab als der des Betruges — so scheint für die Würdigung der äußern Aechtheitsgründe das eherne Zeitalter bei Schwegler gekommen zu seyn (vgl. die Abhandlung über die johanneischen Schriften in dem Buche: „der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts." 1841.). Nach ihm ist das Ev. um das Jahr 170 in Kleinasien in dem Anhängerkreise des ältern Apollinaris geschrieben und dem Joh. beigelegt worden, um die judenchristlichen Leser zu gewinnen; es enthält Anspielungen auf die damaligen Osterstreitigkeiten, und will die ebionitische und gnostische Partei vermitteln. Mit einer Theilungshypothese versucht es auf's Neue Schweizer (das Ev. Joh. nach seinem innern Werthe und seiner Be-

deutung für das Leben Jesu kritisch untersucht. 1841.). Das Anhangscapitel C. 21., einige einzelne Verse und die Geschichte von der Heilung in Kapernaum, von dem Wunder in Kana und von der wunderbaren Speisung sollen von einer fremden Hand eingefügt worden seyn.

Wir führen die äußern Zeugnisse der Ueberlieferung an, welche für die Aechtheit des Ev. sprechen. Hiebei ist zu bemerken, daß man bis jetzt darüber einig war, es müsse das Ev. und der erste Brief von demselben Verfasser ausgegangen seyn, die Zeugnisse für den kirchlichen Gebrauch des Briefes sprechen also auch für das Ev., wenngleich daraus noch nicht mit Nothwendigkeit folgt, daß der Apostel Joh. der Verfasser gewesen sei.

Von Papias, der noch mit den Schülern des Herrn, Aristion und Johannes Presbyter, zugleich gelebt haben muß, sagt Euseb. hist. eccl. 3, 39., daß er aus dem ersten Briefe Joh. Zeugniß entlehnt habe; auch Polykarp ad Philipp. c. 7. citirt 1 Joh. 4, 3. So muß denn also das vierte Ev. unmittelbar in der Zeit nach dem Tode des Apostels als ein christliches Document angesehen worden seyn. Allerdings sollte man erwarten, bei Polykarp, dem Schüler des Ap., oder doch, da dieser Brief nur kurz, bei einem anderen Schüler desselben, bei Ignatius, von dem wir sieben Briefe besitzen, irgend welche Citate oder Anspielungen auf Stellen des Ev. zu finden. Doch gewährt nur der Brief an die Röm. C. 7. eine sicherere Anspielung: *ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅς ἐστι σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ — καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ*, vgl. Joh. 6, 33. 54. 55. Allein man beachte, daß in Briefen, in Ermahnungsschriften weniger Veranlassung war, das Ev. zu citiren; in den Briefen des Ignatius kommen nur etwa fünf Citate aus den Evangelien, dagegen 20 bis 25 aus den neutestamentlichen Briefen vor; im Briefe des Clem. Rom. nur zwei aus den Evangelien und etwa 23 allein aus den paulinischen Briefen; in den neun Cap. des Briefes des Polykarp etwa fünf aus den Evangelien und etwa 20 aus den Briefen, im Briefe an den Diognet nur ein Ausspruch aus Matthäus und etwa neun aus den Briefen. Der nächste Zeuge ist Justinus Martyr in der Mitte des zweiten Jahrhunderts Apol., 1, 61. heißt es: *ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσιν*

ἐστί, vgl. 5, 3—5. Die Gründe, mit welchen man, daß hier ein Citat vorliege, bestreiten will, reichen nicht aus; Credner und Schwegler wollen die Stelle aus dem κήρυγμα Πέτρου entlehnt seyn lassen, weil nämlich das charakteristische johanneische ἀμὴν ἀμήν fehle, weil ἀναγεννηθῆναι und nicht ἄνωθεν γεννηθῆναι, weil βασιλεία οὐρανῶν und nicht τοῦ θεοῦ stehe, und weil auch homil. Clem. 11. §. 26. dieselbe Stelle vorkomme, diese Homilien aber nicht den Johannes, sondern das κήρυγμα Πέτρου gebraucht hätten (Schwegler, Montanismus, S. 184.); allein die Homilien führen hom. 3. §. 52. auch den gewiß johanneischen Spruch an: τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς, vgl. Joh. 10, 27., und die Recognitiones lib. 6. §. 9. citiren: amen dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna coelorum. Da nun auch hier, wo das johanneische Citat noch unverkennbarer ist, regna coelorum und nicht dei steht, so zeigt sich, daß bei der gedächtnißmäßigen Anführung der aus den ersten drei Evangelien geläufigere Ausdruck an die Stelle des eigenthümlich johanneischen regnum dei gesetzt worden ist.

Mit der Erwähnung Just. Martyr's verbinden wir die des Briefes an den Diognet, welcher spätestens in diese Zeit gesetzt werden muß, wenn nicht in die apostolische (vgl. Semisch, Justin der Märtyrer, S. 185.). Hier findet sich C. 10. der Ausdruck: πρὸς οὓς (ἀνθρώπους) ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, und gleich darauf: ἢ πῶς ἀγαπήσεις τὸν οὕτω προαγαπήσαντά σε; gerade in derselben Verbindung folgt aufeinander 1 Joh. 4, 9. 10.; man vgl. damit V. 19.: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτόν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. — Ebenfalls aus der Mitte des ersten Jahrhunderts liegen die Zeugnisse der Valentinianer (Valentinus st. 160) für den Gebrauch des Evangeliums vor. Irenäus bezeugt ausdrücklich adv. haer. 3, 11, 7., daß die Valentinianer das Johannesevangelium gebrauchten, um sich auf einen Jünger Jesu berufen zu können. Daß Valentinus selbst davon Gebrauch gemacht, ist zwar nicht namentlich bezeugt, aber sein Schüler Herakleon schreibt einen Commentar über das Ev. und auch Ptolemäus und Theodotus haben es benutzt. Da diese Secte ihr eigenes Evangelium hatte, evangelium veritatis, so können sie sich an das johanneische nur angeschlossen haben, weil es einmal in der Kirche anerkannt war und um ihre Ansichten in derselben zu empfehlen.

Nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts nehmen die unzweifelhaften Zeugnisse immer mehr zu. Zunächst sind zu erwähnen die Montanisten (Montanus tritt um 160 auf); sie berufen sich darauf, daß Christi Verheißung eines Paraklet bei ihrer Partei in Erfüllung gegangen sei. Zwar hat Schwegler zu vertheidigen unternommen, daß diese Secte den Namen „Paraklet" nicht aus dem Evangelium entlehnt habe (a. a. O. S. 188.), aber Niemand wird ihm darin beistimmen. Selbst Valentinus, welcher die Erzeugnisse als Aeonen aufzählt, welche aus der Verbindung des *ἄνθρωπος* und der *ἐκκλησία* hervorgehen: *Παράκλητος*, *Πίστις*, *Ἐλπίς*, *Ἀγάπη κτλ.*, hat doch ohne Zweifel diese Namen aus dem Christenthum und nicht, wie jener Kritiker will, aus Philo. Auch das Schreiben der Gemeinde von Lugdunum und Vienna im Jahre 177 enthält den Namen *παράκλητος*, vom heiligen Geiste gebraucht, Euseb., hist. eccl. 5, 1.; ebendaselbst findet sich das Citat Joh. 16, 2. Noch früher ist der Schüler Justin's, Tatian, zu setzen, welcher in seiner Apologie Cap. 13. unzweifelhaft das Ev. anführt: *τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει*, und Cap. 19.: *πάντα ὑπ' αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν.* Daß das Diatessaron des Tatian mit den Anfangsworten unseres Evangeliums begann: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, hat zwar Credner zweifelhaft zu machen gesucht, aber, wie Daniel zeigt in der Schrift: „Tatianus der Apologet," S. 89., mit Unrecht. Die Apologie des Athenagoras, um 177 geschrieben, enthält Cap. 10. ebenfalls einige Worte aus Joh. 1, 3. und Anspielungen auf Joh. 17, 21. 22. 23. Beziehungen auf das Ev., welche kaum geleugnet werden können, finden sich auch nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts bei Celsus; s. Orig. c. Cels. 5, 52. 1, 66. 67., in welcher letztern Stelle von einer Herausforderung Jesu durch die Juden im Tempel die Rede ist, welcher Jesus unterlassen habe durch ein deutliches Zeichen genugzuthun. Es ist unmöglich, hier die Beziehung auf Joh. 2, 18. zu verkennen. Darin, daß keiner der bisher erwähnten Schriftsteller den Johannes namentlich anführte, auch gewöhnlich die Worte nicht buchstäblich übereinstimmten, liegt nichts Befremdliches, denn es ist bekannt, daß die namentlichen Citationen der biblischen Schriftsteller erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts beginnen, die Anführungen

nach Buch und Capitel noch später. Die erste namentliche Anführung des Johannesev. tritt auf in der um's Jahr 180 geschriebenen Apologie des Theophilus von Antiochien, B. 2. C. 22.; in dieselbe Zeit gehört Irenäus (gest. 202), bei dem sich wiederholte namentliche Anführungen des Ev., der Apokalypse und des ersten Briefes finden. Sein Zeugniß erhält dadurch erhöhtes Gewicht, daß er aus Kleinasien stammt, den Polykarpus, wenngleich nur als παῖς ἐν τῇ πρώτῃ ἡλικίᾳ, gekannt und gehört hat, und daß das Ev., sowohl um des Anschlusses willen, den es den Valentinianern darbot, als um des Gegensatzes willen, in dem es zu dem von Irenäus gehegten Chiliasmus zu treten scheint, seinen individuellen Neigungen weniger zusagen konnte. In einem merkwürdigen Actenstücke weist er auch den Florinus, seinen Freund und ehemaligen Mitschüler bei Polykarp, darauf hin, daß die von dem ehrwürdigen smyrnensischen Bischof über die Lehren des Joh. gemachten Mittheilungen mit den johanneischen Schriften übereinstimmten (Euseb., hist. eccl. 5, 20.): „Ich sah dich in meiner Jugend in Niederasien bei dem Polykarpus — — denn ich erinnere mich der damaligen Dinge noch besser als der kürzlich geschehenen — was wir nämlich in der Jugend lernen, wächst mit der Seele auf und verwächst mit ihr so sehr, daß ich sogar den Ort noch angeben kann, wo der selige Polykarpus saß, wenn er Vorträge hielt, seinen Ausgang und Eingang, das Eigenthümliche seiner Lebensweise, seine Körpergestalt, die Reden, die er an das Volk hielt, und wie er von seinem Zusammenleben mit Johannes erzählte und den Uebrigen, die den Herrn gesehen haben, wie er ihre Reden berichtete, und was er von ihnen über den Herrn gehört, über dessen Wunder und Lehre, welches Alles Polykarpus als von denen empfangen, die Augenzeugen des Wortes des Lebens gewesen, in Uebereinstimmung der Schrift verkündigte, — dieses hörte ich auch damals nach der mir widerfahrenen Erbarmung Gottes sorgfältig an, merkte es auf, nicht auf Papier, sondern in meinem Herzen, und nach Gottes Gnade wiederhole ich es auch immerfort tüchtig."

Gerade dieses Document ist indeß von Lützelberger zum Beweise gebraucht worden, daß nicht nur Irenäus von dem Polykarp kein Zeugniß über das Ev. empfangen, sondern daß auch

Polykarp nur von mündlichen Belehrungen des Apostels gewußt habe; überhaupt sei das Zeugniß, da Irenäus damals ein Knabe (Credner sagt sogar «ein Kind») gewesen, nicht hoch anzuschlagen. Freilich geht wohl Dodwell zu weit, welcher den Beweis unternimmt, daß der Terminus παῖς bei Irenäus das 25ste Jahr mit einbegreife, aber daß man auch nicht wohl unter das 16te Jahr wird herabgehen dürfen, läßt sich daraus abnehmen, daß ein noch jüngerer Knabe wohl kaum auf die Lehren des Bischofs so genau gemerkt haben würde, als es der Kirchenvater von sich aussagt. Wie Lützelberger behauptet, so habe Irenäus die dringendste Nöthigung gehabt, die Aechtheit des Ev. darzuthun, denn nach dem Titel zu schließen, welchen Irenäus jenem polemischen Briefe gegeben, so sei Florinus marcionitischen Grundsätzen zugethan gewesen und damit auch der Ansicht einer Verfälschung der Evangelien durch Judenchristen; statt dessen finde nur eine Berufung auf die mündliche Belehrung des Polykarp und zwar wiederum nur über das, was Johannes mündlich gelehrt, statt. Hierauf ist Folgendes zu entgegnen: Daß Florinus damals Marcionit gewesen, schließt Lützelberger mit Unrecht aus der Ueberschrift jenes Briefes (s. Neander's Kirchengesch. I, 3. S. 11. 47.); daß er möglicherweise an der Aechtheit des Ev. gezweifelt hat, ist zuzugeben, wenngleich er sich auch schon damals, wie später als Valentinianer, mit einer künstlichen Auslegung des Ev. zu Gunsten seiner Irrthümer geholfen haben kann. Der Behauptung aber, daß Irenäus keinen historischen Beweis für die Aechtheit des Ev. zu geben vermocht hätte, würde das angeführte Fragment doch nur dann zur Unterstützung dienen, wenn sich gar keine andere Absicht des Kirchenvaters denken ließe, als die, den Florinus durch die johanneischen Schriften seiner Ketzerei zu überführen. Unserer Ansicht nach ist dieses jedoch seine Absicht nicht gewesen. Irenäus rechnet vielmehr darauf, daß das Zeugniß der vorliegenden Schriften, welches nicht ganz ohne besseres Bewußtseyn eludirt wurde, unwiderstehlicher zum Bewußtseyn des Häretikers sprechen würde, wenn er ihn an das erinnerte, was er mit eigenem Ohr von dem greisen Apostelschüler vernommen und damals noch vertrauungsvoll angehört habe. — Die Ueberlieferung weiter als bis auf Clemens Alex. und Origenes zu verfolgen, ist nach den schon vorgelegten Beweisen überflüssig. Es sei nur noch erwähnt, daß der gelehrte Origenes, der um das Jahr 222 das Ev. commentirte, und der jeden Widerspruch gegen neutestamentliche Schriften, auch den gegen den zweiten und dritten Brief des Joh., erwähnt, das Ev.

ohne das geringste Bedenken als ächt gebraucht und daß es Eusebius, der Mann, welcher die ganze zu seiner Zeit existirende christliche Litteratur gekannt zu haben scheint, am Anfange des vierten Jahrhunderts ein «allen Kirchen, die unter dem Himmel sind, bekanntes Ev.» nennt.

Richten wir noch den Blick auf das in K. 21, 24. 25. liegende Zeugniß. Bis auf Tittm. herab sind diese Worte von bei weitem den Meisten als Worte des Ev. angesehen worden. Theod. Mops v. war der erste, der sie als ein Zeugniß von fremder Hand bezeichnete, dann einige katholische von Mald. getadelte Schriftsteller, ferner Grot., Basnage und alle neueren Theologen. Dem Joh. können sie nicht zugeschrieben werden. Rühren sie nun von demselben Verfasser wie K. 21. her, so gehört dies selbst einer fremden Hand und dies ist insofern ein gefährliches Zugeständniß, als sich daraus ergeben würde, daß damals Andere als Joh. ganz im joh. Styl zu schreiben verstanden. Aber eben der Kontrast zwischen der joh. Simplicität im Vorhergehenden und der Hyperbel in V. 25. zeigt, daß nur dieses Zeugniß von andrer Hand herrühre. Auch deutet οἴδαμεν darauf hin, daß der Schreiber im Namen einer Mehrheit sein Zeugniß ablegt. Was bezeugt er nun? Worauf geht τούτων und ταῦτα? Bezieht es sich eben bloß auf die vorangehende Erzählung? Es ist dies gar nicht unwahrscheinlich. Da dieselbe ein bloßer Nachtrag war, so konnten diese Zeugen sich veranlaßt fühlen, die Abfassung desselben von des Apostels eigner Hand zu attestiren und dabei auf die Bemerkung geleitet werden, daß noch sehr vieles Andere mehr sich hätte zusetzen lassen. Nimmt man jedoch Rücksicht darauf, daß der Schreiber dieser Verse den Schluß V. 30. 31. in K. 20. vor Augen gehabt zu haben scheint, so wird es wahrscheinlicher, daß er τούτων und ταῦτα auf das ganze Ev. bezogen wissen wollte, daß er die Absicht hatte, durch Nachbildung jenes Schlusses gleichsam den Nachtrag als ein Stück des ganzen Ev. zu bezeichnen. Was bezeugt er nun? Die Authentie und die Glaubwürdigkeit des Ev. Weiße ev. Gesch. S. 100. und Lützelb. S. 187 f. erwecken aber den Verdacht, daß ein Ev., welches ein solches Zeugniß zur Nachschrift bedurfte, sich eben nicht einer großen Anerkennung erfreut haben könne. «Sind die beglaubigenden Worte», fragt Weiße, «von solchem Gewicht, daß durch sie das Bedenkliche aufgehoben wird, was in dem Umstande liegt, daß das Ev. vor seiner Veröffentlichung durch fremde

Hände gehen mußte? — durch solche Hände, welche ihm durch selbstbeliebte schriftliche Zusätze eine höhere Glaubwürdigkeit, als es in sich selbst besaß, zu ertheilen hoffen konnten?» Allein setzen denn diese Worte Zweifel an der Authentie voraus? Ist nicht vielmehr richtig, was von Schweizer S. 59. bemerkt worden, daß diese Bezeugung eben so, wie die K. 19, 35., vielmehr einen praktischen Zweck habe — die Leser zur Beherzigung der Schrift dringend aufzufordern? Indeß wie seltsam ist dieses Zeugniß einer im Namen einer Mehrheit auftretenden Person, die überhaupt keinen Namen nennt! Ich hatte mich für berechtigt gehalten, hieraus den Schluß zu ziehen, daß dies Zeugniß wenigstens nicht von einem Falsarius herrühren könne (Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte S. 273. 2. A.): «Hätte irgend ein unberufener Abschreiber oder falsarius der späteren Zeit der Glaubwürdigkeit des Ev. ein apokryphisches Siegel ausdrücken wollen: würde er dieses Siegel ohne Beisetzung des Namens hinzugefügt und dadurch es seines Gewichtes beraubt haben?» Kann diesem Schlusse mit Grund widersprochen werden? Ergiebt sich nicht wenigstens dies mit Sicherheit: Es hat ein ehrlicher und gewissenhafter Zeitgenosse des Ap. die Aechtheit des Ev. bezeugt? Wenn Lützelb. hierauf entgegnet (S. 195.): «nur tölpelhafte Falsarier geben Alles recht genau an, werden darum aber am ehesten überwiesen», so möge er uns die Frage beantworten, ob er wohl je von einem so «tölpelhaften» Falsarius gehört, der seinem Freunde durch ein glänzendes Zeugniß — aber ohne alle Namensunterschrift — große Dienste leisten zu können gemeint? Nein, von einem ehrlichen Manne ging das Zeugniß aus, aber auch von einem verständigen Manne? Was konnte ein solches Zeugniß helfen? — «es ist», sagt Lützelb. S. 195., «in solchen Verhältnissen, in denen sich Joh. befunden haben soll, unnöthig, nichtssagend, ja widersinnig und abgeschmackt.» Aber wie, wenn die ersten Leser den Mann, aus dessen Händen sie das Ev. empfingen, allgemein kannten, wenn sie vielleicht sogar seine Handschrift kannten? Hat doch auch der erste Br. Joh. weder am Anfange, noch am Schluß eine nähere Bezeichnung des Schreibers. Schon Grot. macht die Andeutung, ob nicht dieser Zeuge der Presbyter der ephesinischen Gemeinde, ja ob es nicht Joh. Presbyter gewesen seyn könne? Vielleicht darf man an einen Jüngerkreis denken, wie Aristion, Joh. Presbyter, Andreas, die sich im zweiten Jahrh. in Ephesus befanden, so Credner Einleit.

S. 237. Ist vielleicht das Ev. zunächst nur im Gebrauch der ephesinischen Gemeinde gewesen und von dieser später den umliegenden Gemeinden mitgetheilt worden, so erklärt sich diese Unterschrift noch eher. Daß dem so sei, ist nun auch eine alte Sage, welcher Usteri in der Schrift: commentatio in qua ev. Johannis genuinum esse etc. Zürich 1823. S. 125. Beifall giebt und neuerdings Baumgarten-Crusius in seinem Komm. zum Joh. S. XXV., wo mit Zuversicht ausgesprochen wird, daß das Ev. eher geschrieben als ausgegeben worden. Wir haben demnach, dies steht fest, von Zeitgenossen und Bekannten des Joh. ein Zeugniß für die Aechtheit seines Ev.

Allerdings mag man an die äußern Zeugnisse noch strengere Anforderungen stellen können. Nimmt man jedoch dazu, daß — die in dogmatischem Interesse argumentirenden Aloger ausgenommen — von Anfang an kein Widerspruch und keine Differenz der Ansichten laut wird, so kann nur die stärkste dogmatische Befangenheit die Aechtheit bezweifeln. Nur einen Punkt in dieser Beweisführung berühren wir noch, welcher dem Zweifel am ehesten einen Anhalt gewähren kann, es ist das Zeugniß des Irenäus. Auf demselben historischen Zeugnisse nämlich, auf dem der kleinasiatischen Aeltesten *), auf welchem bei ihm der Glaube an die johanneische Abfassung des Evangeliums ruht, beruht auch sein Glaube an die Abfassung der Apokalypse von dem Apostel. Wenn nun diese dennoch nach der Meinung von Credner, Lücke, Neander unächt ist, wenn Credner, der eifrige Vertheidiger der johanneischen Abfassung des Evangeliums, sich herausnimmt, in Bezug auf die Apokalypse von Zeugnissen zu sprechen, «womit Irenäus prahlt», was für Gewicht können jene Aussagen der Aeltesten in Bezug auf das Ev. haben? Es kommen die Fragen dazu, mit welchen Lützelberger den Apologeten zusetzt, wie der Mann Glauben verdienen könne, der wie Irenäus aus der Ueberlieferung jener kleinasiatischen Gemeinden nichts als Abenteuerlichkeiten und offenbar falsche Berichte mittheile, als da sind 1) die Ueberlieferung, daß die Apokalypse am Ende der Regierung des Domitian geschaut worden;

*) Gewöhnlich spricht man von den kleinasiatischen «Presbytern», welchen Irenäus seine Nachrichten verdanke, richtiger aber übersetzt man wohl das Wort «Aelteste»; vgl. den Ausdruck *ἀπομνημονεύματα ἀποστολικοῦ τινος πρεσβυτέρου*, Euseb. hist. eccl. 5, 8.

2) die abenteuerliche Jesu in den Mund gelegte Verkündigung von den unermeßlichen Weintrauben im Reiche Gottes; 3) die Ueberlieferung, daß Jesus 50 Jahr alt gewesen (vgl. Lützelberger, S. 150. 151.). Es ist wahr, daß eben diese Data zur vorsichtigen Prüfung auch der historischen Ueberlieferung des Irenäus auffordern. Um von dem letzten Puncte anzufangen, so hat Credner (Einl. I, 1. S. 215.) den Kirchenvater von dem gemachten Vorwurfe befreit. Jene auf den Joh. zurückgeführte, von den Presbytern überlieferte Verkündigung des Herrn (c. haer. 5, 33.): „Tage werden kommen, in welchen Weinstöcke wachsen, deren jeder 10,000 Aeste treibt, und jeder Ast hat 10,000 Zweige und jeder Zweig 10,000 Schößlinge" u. s. w., die nach Irenäus Angabe auch Papias in seinem Buche aufgenommen hatte, will allerdings zu den Reden des Herrn in unserm Evangelium nicht passen — indeß vgl. das καινόν in Matth. 26, 29. Ob nicht der Ueberlieferung ein ähnlicher Ausspruch wie eben dieses Wort Christi bei Matth. zu Grunde liegen sollte, den dann die chiliastisch Gesinnten in's Grobe ausmalten? Dienen solche Bestandtheile der mündlichen Ueberlieferung dazu, den Werth derselben herabzusetzen, so fragen wir: wird nicht andererseits durch dieselben der Werth der schriftlichen Ueberlieferung, welche von jedem derartigen Elemente frei ist, erhöht? Was die Abfassung der Apokalypse von Joh. anlangt, so ruht der Glaube daran noch auf anderer Basis als bloß auf dem Zeugnisse der Aelteren; wäre sie unächt, so müßte wenigstens — dazu nöthigen innere und äußere Gründe — Johannes Presbyter als Verfasser angesehen werden. Das Evangelium aber auf diesen sonst unbekannten Mann zurückzuführen, wird Niemandem einfallen. Der Verfasser einer Schrift, wie unser Ev., sagt Lücke, muß eine viel größere „Leibhaftigkeit" gehabt haben, als sie dieser räthselhafte Presbyter besitzt. Daß das Gesicht der Apokalypse von den kleinasiatischen Aelteren in die Zeit des Domitian gesetzt wird, während innere Indicien der Schrift sie dem Zeitalter des Galba zu vindiciren scheinen, wäre allerdings der historischen Autorität jener Zeugen sehr nachtheilig, indeß ist die Auslegung der Apokalypse bis jetzt noch so wenig befriedigend durchgeführt, daß man sich noch nicht erlauben kann, sichere Schlüsse darauf zu gründen. Wir sind auf diese Argumente gegen die historische Autorität der Zeugnisse, auf welche Irenäus provocirt, nur eingegangen, um die starke Seite der negativen Kritik nicht

unberücksichtigt zu lassen. Die Aechtheit des Ev. wird eben nicht unsicherer, auch wenn wir von dem Zeugnisse des Irenäus absehen.

§. 7. Die wichtigsten Commentatoren des Evangelii.

Zur Einleitung in das Evangelium dient: Dr. **Wegscheider**, vollständige Einleitung in das Evangelium Johannis, Gött. 1806. — **Bertholdt**, Verosimilia de origine ev. Ioh. in Opusc., ed. Winer. 1824.

1) **Origenes** (st. 253), Comm. in ev. Ioh. Zu Hieronymus Zeiten waren 39 Tomi oder Abschnitte von Orig. Erkl. vorhanden; Eusebius sagt, es seien nur 22 auf seine Zeit gekommen. Wir haben nur Theile dieses großen Werks, obzwar nicht unbeträchtliche (Opp. Orig., ed. de la Rue, T. IV. Opera exegetica Orig., ed. Huet. T. I.). So wichtig dieser Comment. für die dogmatischen Ansichten des Orig. ist, und so schöne Stellen allgemein christlichen Inhalts er enthält, so sind doch diejenigen nur spärlich, welche im engern Sinne zur Exegese des Evangelii dienen.
2) **Theodorus** von Mopsuestia (st. 428), **Apollinaris** (400), **Ammonius** (250), **Kyrill** von Alex. (400). Von allen diesen finden sich bedeutende Fragmente in der Catena patrum in ev. Ioh., ed. Corderius, Antwerpiae 1630. Sie sind zum Theil schätzbare exegetische Beiträge, vornehmlich die Bemerkungen des **Ammonius**.
3) **Chrysostomus** (st. 407), Homill. 87. in ev. Ioh. (ed. Morelli, T. II., ed. Montf. T. VIII.). Diese Homilien sind ausgezeichnet, besonders durch einen großen Reichthum an praktischen Bemerkungen. Dabei erklärt Chrys. den Text nach einer gesunden grammatisch-historischen Auffassung. Indeß wird dadurch auch hier der rein exegetische Gehalt geschwächt, daß Chrys. den Text allzugern zur Polemik gegen häretische Ansichten zu benutzen suchte.
4) **Theophylakt** (st. 1107), Comm. in 4 evv. (ed. Venet. 4 Voll. Vol. 2.). Er hat das Bessere aus Chrys. und andern KVV. zusammengetragen, verbindet es gewöhnlich nach eigenem Urtheil, und folgt meistens der grammatisch-historischen Auslegungsweise.

5) Euthymius Zigabenus (nach 1118), Comment. in 4 evv., ed. Matthiae, Lips. 1792. 4 Voll., in Vol. 4. Auch dieser Comm. ist aus älteren Kirchenvätern zusammengetragen; Vieles ist aus Chrysost. Die Sammlung ist mit Auswahl veranstaltet, sehr Vieles brauchbar.
6) Augustinus (st. 430), Tractatus 124. in Ioh. (ed. Antw. T. III.). Es sind dieses Homilien, in denen Aug. sehr weitschweifig, mit vielen Digressionen den Text erklärt. Für die Erläuterung des Evangeliums selbst nach den Grundsätzen grammatisch-historischer Erklärung gewähren sie nur hie und da einen Lichtblick, dagegen bieten sie einen noch nicht genug benutzten Reichthum tiefer christlicher Gedanken dar.
7) Maldonatus (st. 1583), Comm. in 4 evv. Par. 1668. 2 Vol. Einer der besten Ausleger der römischen Kirche. Er besitzt große Gelehrsamkeit, zumal patristische, und viel exegetisches Talent, welches sich nur ungern von den Fesseln seiner Kirche binden läßt, indeß dennoch davon gebunden wird.
8) Luther hat das Evangelium vom ersten bis 20sten Cap., zum Theil aber nur bruchstückweise, commentirt, im 7ten u. 8ten Bd. der Walchischen Ausg. Wo Luther in diesem Comm. nicht polemisirt, da commentirt er nicht das Evangelium — er lebt darin und führt es als einen göttlichen Lebensquell, für Jeden, der nach Leben dürstet, vor die Seele des Lesers. Auch trifft er bei der Auslegung gewöhnlich den rechten Punct, wenn er auch seine exegetische Ansicht nicht immer gehörig begründet und durchführt.
9) Melanchthon, Enarratio in ev. Ioh. (Opp., ed. Viteb. T. IV.), ein Collegienheft, von Caspar Cruciger herausgegeben. In einer Dedication an Herzog Moritz schreibt sich Cruciger das Werk selbst zu. Die Erklärungen sind natürlich. Im Ganzen waltet das dogmatische Interesse zum Nachtheil des exegetischen vor. Verschieden davon sind die kürzeren annotationes von Melanchthon, welche Luther 1523. herausgab.
10) Calvin, Comm. in ev. Ioh. (Opp., ed. Amstel. T. VI.). Calvin's Comm. zu den 4 Evangelien sind weniger ausgearbeitet als die zu den Briefen, indeß zeichnet dieser große

Reformator sich doch auch in diesem Werke, besonders im Joh., als Exeget aus durch leichte, natürliche und dabei tiefe Erklärungen. Wir müssen ihm in Bezug auf exegetisches Talent vor seinen Nebenmännern den Vorzug zugestehen.

11) Beza, Comm. in N. T. Gen. 1565. — Tig. 1653. In den Evangelien entwickelt Beza noch mehr die Sprachkenntniß und den exegetischen Tact, den er besitzt, als in dem Comment. zu den Briefen. Indeß erläutert er nicht alle Schwierigkeiten, und dringt nicht tief genug in den geistigen Sinn ein.

12) Zwingli, Annotatt. in plerosque N. T. libros. Tig. 1581. Manche eigenthümliche Auffassungen.

Eine Art catena der Reformatoren liefert die schätzbare Sammlung von Marloratus, Expositio catholica N. T. Viviaci 1605., worin die besten Stellen aus Calvin, Melanchthon, Bucer, Musculus, Brentius u. A. zusammengetragen sind.

13) Grotius (st. 1645), Comm. in 4 evv. Par. 1644.—Halae 1769., ed. Windheim. 2 Voll. Sein Comm. zu den Evangelien ist durch ungezwungene Exegese und einen Reichthum an antiquarischen und sprachlichen Bemerkungen, wie auch an Parallelen aus Profanscribenten, die freilich auch hier nicht immer am rechten Orte sind, ausgezeichnet.

14) Lampe (st. 1729), Comm. exegetico-analyticus in ev. Ioh. Amst. 1735. 3 Voll. 4. Zwar steckt diese Lampe in einem ungeheuern, aus abstracter Logik und unvermittelter Dogmatik unförmlich gezimmerten Gehäuse, nichtsdestoweniger ist sie von den nachfolgenden Commentatoren gar sehr als eine Leuchte für ihre Füße benutzt worden. Auch schlägt unter dem Panzerhemde des Syllogismus ein fühlendes Herz, und die Gelehrsamkeit ist so respectabel, daß vielleicht Keiner von denen, die nach ihm auftraten, so viel selbstständigen Fleiß auf das Evangelium gewendet hat.

15) Bengel (st. 1752), Gnomon N. T. 1773. (neu herausgegeben von Dr. Steudel). Seine Fingerzeige sind Sonnenstrahlen und seine Winke Blitze. Wo er auf betretenem Wege geht, drängt er, was Andere auf langen Seiten

sagen, in zwei, drei Worte, oft auch öffnet er durch Stein und Wald neue Aussichten.

16) Carl Christ. Tittmann (st. 1820.), **Meletemata sacra sive Comm. exegetico-critico-histor. in ev. Joh. Lips. 1816.** Im Ganzen eine recht leichte und natürliche Exegese; nur fehlt die Tiefe der Ideenentwickelung und Präcision.

17) Paulus, Comm. zum Evangel. Joh. im 4ten Bande der 2. Ausg. des Comm. zu den Evangelien. Das Evangelium Johannis ist nur bis C. 11., bis zur Leidensgeschichte, commentirt. Dieser Commentar ist nicht ganz so ausführlich wie der zu der Synopsis. Das, was diesem Commentar fehlt, ist vielleicht der gegenwärtigen Zeit mehr zum Bewußtseyn gekommen, als das, was ihm als ein Verdienst angerechnet werden kann. Wäre der Commentator in den Dingen des Himmels so orientirt, wie in den Angelegenheiten der Erde, so wäre sein Buch trefflich. Palästinensische Prozeßacten würde der Verf. ohne Zweifel mit größerem Glück ausgelegt haben, als die Lebensgeschichte dessen, in dessen Munde kein Falsch gefunden wurde und der um unsrer Sünde willen geschlagen ist.

18) Kuinöl, Comm. in Ev. Joh. 3. Aufl. 1826. Als ein Repertorium der Ansichten aus der exegetischen Periode von 1750 bis 1820, wo die Auslegung der Worte ebenso sehr der Schärfe, als die der Sachen der Tiefe ermangelte, mag dieser Commentar immer noch brauchbar seyn.

19) Lücke, Comm. zum Evang. Joh. 3. A. B. 1. 1840. Bei der ersten Ausgabe sprudelte in dem Werke eine jugendliche Begeisterung, die sich indeß, der Herderschen ähnlich, ihres Gegenstandes nicht deutlich bewußt war; doch war dieses Werk das erste exegetische, in welchem sich der gläubige Geist der neueren Theologie auf lebendigere Weise aussprach. Die 2te und 3te Ausgabe sind bedeutend verändert, und zeichnen sich durch Klarheit und Abrundung der Darstellung wie durch Gründlichkeit der Forschung aus.

20) Olshausen, biblischer Comm. zu sämmtlichen Schriften des Neuen Testaments. Th. 5. Aufl. 3. 1832. Der Vorzug der Auslegung besteht in dem Bestreben, den Ge-

dankengehalt der einzelnen biblischen Schriftsteller, und zwar in einheitlicher Beziehung zur biblischen Glaubenslehre im Ganzen zu entwickeln. Doch scheint es uns, daß die Auslegung der drei ersten Evangelien sorgfältiger gearbeitet sei und in höherem Grade auf Originalität Anspruch habe, als die des Johannes.

21) Fikenscher, biblisch-praktische Auslegung des Ev. Joh. 3 Bde. 1831—33. Das Werk ist eine Bibelerklärung für gebildete Laien, welche aber auch manche für den gelehrten Ausleger schätzbare Winke enthält.

22) H. A. W. Meyer, kritisch-exeget. Commentar über das N. T. Th. 2. 1834. Der Commentar des Vf. hat in den folgenden Bänden zunehmend gewonnen; die Auslegung des Johannes ist als dürftig zu bezeichnen.

23) Kurze Erklärung des Ev. Joh. von de Wette. 2. Ausg. 1839. Auf zweckmäßige Weise und mit selbständigem Urtheil sind die wichtigsten Data der Auslegung zusammengedrängt, doch verhindert die auf so geringem Raume zusammengedrängte Masse verschiedenartiger Notizen einen Totaleindruck; auch reicht die Kürze der eignen Erklärung nicht aus, um in die wichtigeren Stellen eine einigermaßen genügende Einsicht zu gewinnen. Die Straußische Kritik hat auch auf die Auslegung dieses Ev. einen Einfluß ausgeübt, wiewohl derselbe um vieles geringer ist, als bei den drei ersten Evangelien.

Mit großem Gewinn wird man sich auf die Lesung des Ev. vorbereiten durch Frommann, johanneischer Lehrbegriff 1831. und Neander's Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche. 3. Aufl. 1841. S. 757. ff.

Kapitel 1.

Die Logoslehre.

1. Die Logoslehre in historischer Hinsicht.

Während die anderen Evangelisten mit der Geschichte des in der Menschheit erschienenen Gottmenschen beginnen, geht Johannes über seine irdische Erscheinung hinaus, und zeigt, daß er bereits vor seiner Menschwerdung den Menschen in ihrem Innern die Gottheit geoffenbart habe, ja daß er von Ewigkeit her das Princip der Offenbarung Gottes vor sich selbst gewesen sei. Welche Wichtigkeit ihm der Glaube an die ewige Existenz des zeitlich erschienenen Erlösers gehabt, erkennt man daraus, daß er auch seinen ersten Brief mit dem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς anfängt.

Nur bei Joh. wird Christus der menschgewordene Logos genannt. Man fühlt, daß er den Ausdruck hier als einen den Lesern nicht unbekannten Terminus gebraucht, wie er denn nicht bloß hier, sondern auch 1 Joh. 1, 1. und Offb. 19, 13. von demselben Gebrauch gemacht hat. Daher hat man denn auch in der neuern Zeit — nur mit Ausnahme von L. Lange in Stud. u. Krit. 1830. H. 3. — die bloß grammatische Erklärung des Wortes aufgegeben, nach welcher man entweder wie Valla, Beza, Ernesti, Tittmann ὁ λόγος = ἐπαγγελία und dieses = ὁ ἐπαγγελθείς erklärte, oder als abstr. pro concr. für ὁ λέγων, der Offenbarer Gottes, oder wie es einige seichte Aufklärer ausdrückten «der Lehrer.» Anderwärts im N. T. und außerhalb desselben finden wir Lehren, von denen man glauben kann, daß Joh. hier auf dieselben Rücksicht nimmt, ja es findet sich auch das Wort λόγος in ähnlicher Weise gebraucht. Diese verwandten Lehren müssen berücksichtigt werden, theils um die Meinung des Ev. besser zu verstehen,

theils um zu beurtheilen, in wiefern er darauf Rücksicht genommen habe, oder sogar davon abhängig gewesen sei.

Daß die Unterscheidung eines verborgenen und eines offenbaren Gottes eine gewisse Denknothwendigkeit habe, möchte man schon daraus schließen, daß sie der Orient in mehrfachen Modifikationen kennt, und daß sie sogar in den starren Monotheismus der Muhammedaner eingedrungen ist (s. meine Abh. über die spekulative Trinitätslehre des Orients 1826.) Wir beginnen mit den Analogieen der Logoslehre, welche das A. Testament und demnächst die Apokryphen darbieten. Obwohl der alttestamentl. Gottesglaube gegenüber dem heidnischen Polytheismus ein strenger Monotheismus ist, so darf er doch nicht, wie die Religion Muhammeds, ein abstrakter Monotheismus genannt werden. Nur aus gänzlichem Mangel genauer Erkenntniß des A. T. ist es zu erklären, wenn Hegelsche Religionsphilosophen längere Zeit behauptet haben, daß der alttestamentl. Gott kein der Welt immanenter, sondern ein schlechthin transcendenter sei; schon die eine Stelle Ps. 104, 29. 30. spricht das Gegentheil aufs stärkste aus. Aber allerdings deutet das Alte Testament auf eine Unterscheidung Gottes in seiner Transscendenz und in seiner Immanenz hin. Nur insofern kommt jener Behauptung eine gewisse Wahrheit zu. Erscheint und wirkt er in der Welt, insbesondere für sein Volk, so ist der מַלְאַךְ יי sein Repräsentant, von welchem es 2 Mos. 23, 21. heißt: «mein Name ist in ihm.» Zwar wird sich die Annahme der ältern Theologen, daß dieser מַלְאַךְ יי stets als ein eigenes, von den andern Engeln bestimmt gesondertes Subjekt gedacht worden sei, nicht rechtfertigen lassen (vgl. die Ausführung jener Ansicht bei J. H. Michaelis de angelo Dei. Halae 1702. De angelo interprete 1707. Hengstenberg's Christologie S. 219. f. *)).

*) Auch Hengstenberg's Christologie II. 1. Abth. S. 23. ist zu vergleichen, wo über den מַלְאַךְ יי bei Sacharja gesprochen wird. Wenn dort dieser Gottesengel — wofür Dr. Hengstenberg streitet und was auch uns am meisten Wahrscheinlichkeit hat — ein anderer als der angelus interpres ist, so entspricht die Vorstellung des Sacharja, der für die Christologie in so vielfacher Hinsicht wichtig ist, am meisten der älteren theologischen Ansicht vom מַלְאַךְ יי.

Gegen dieselbe hat schon Steudel in dem Pfingstprogramm. 1830 de Deo occulto et manifesto in libris V. T. treffende Bemerkungen gemacht, wiewohl auch seine eigenen Auskünfte nicht ausreichen. Die Meisten stimmen gegenwärtig darin überein, daß im Gebrauch des Wortes מַלְאָךְ bei den alttestamentl. Schriftstellern ein Schwanken Statt findet, daß sie zuweilen — da das Wort eigentlich nicht ein persönliches Subjekt bezeichnet; es bedeutet legatio, nicht legatus — eine konkrete Erscheinung Gottes mit dem Namen מַלְאָךְ benennen, zuweilen ein persönliches geschaffenes Subjekt*) (Hitzig zu Jes. S. 622. v. Cölln's bibl. Theol. I. S. 190. f. Baumgarten-Crusius bibl. Theol. S. 307.). Allein auch im erstern Falle wird Gott, in wiefern er sich den Menschen offenbart, von Gott an sich unterschieden, er spricht von ihm, er verweist auf ihn, er ist sein Repräsentant. — Eigenthümlich ist Jes. 63, 9. der Ausdruck «der Engel des Angesichtes Gottes», welcher Engel hier als Vermittler der Thätigkeit Gottes für Israel genannt wird. Schwerlich möchte diese Benennung mit Steudel nach Matth. 18, 10. zu erklären seyn; vielmehr: «der Engel, in dem ich selbst mit meiner würksamen vorsehenden Gegenwart bin.» — Es kommt ferner in Betracht die höchst merkwürdige Stelle 2 Mos. 33, V. 12—23. Hier bittet Moses zunächst den Herrn, ihm kund zu thun, wen er mitsenden werde. Die Antwort lautet V. 14: «mein Antlitz», zugleich heißt es: «ich will dich zur Ruhe bringen.» Darauf wiederholt Moses die Bitte: «ja dein Antlitz, ja du mußt mitgehen», und Gott antwortet: «Eben das, was du bittest, will ich thun.» Kühner gemacht verlangt nun Moses, Gottes Herrlichkeit zu sehen. Die Antwort lautet: «Meine Schöne (טוּבִי) sollst du sehen. Ich will an dir vorübergehen; wenn ich vorüber bin, wirst du mir nachsehen (אֲחֹרָי), aber mein Antlitz (פָּנַי) kannst du nicht sehen.» Zuvörderst ist hier zu bemerken, daß das פָּנַי in verschiedener Weise gebraucht ist. Da,

*) Nur so wird sich der Widerspruch erklären lassen, daß 2 Mos. 23, 20. ff. die Sendung des Engels, worin der Name Gottes, als Beweis der Gnade Gottes, dagegen K. 33, 2—5. die Mitsendung nur eines Engels als Zeichen der Ungnade dargestellt ist.

wo es im Gegensatz zu אֲחֹרָי steht, bezeichnet es die *Tiefe* der Gottheit, wie das Antlitz der edlere Theil des Menschen ist. Wo dagegen das Antlitz Gottes mitgeht, ist es Umschreibung der *Person*, wie an vielen anderen Stellen. Ferner wird hier ein Unterschied zwischen einer innern und einer äußern Seite Gottes, seinem Wesen und seiner Erscheinung gesetzt, jene bleibe dem Menschen verschlossen, diese werde ihm aufgethan. Diese heißt die *Herrlichkeit*, die *Schönheit* Gottes. Diese *Herrlichkeit* Gottes (כְּבוֹד יְ״) erscheint auch sonst dem Volke, 2 Mos. 16, 10. 24, 16. 40, 34. 1 Kg. 8, 11. *) — Sodann wird auch das *Wort* Gottes als Vermittlung der *Weltschöpfung* Ps. 33, 6. (vgl. 2 Petr. 3, 5.), und in Ps. 147, 15. Jes. 55, 11. als Vermittlung der *Weltregierung*, der *Kraftäußerung* Gottes erwähnt. (Vgl. d. Festprogramm v. *Olshausen* über Hebr. 4, 12. in dessen opusc.) — Der *Geist* Gottes ist schon am Anfange der Welt das befruchtende, Bewegung gebende Princip gewesen, und ist ferner das Princip, durch welches das *Leben* in allen Lebendigen (Ps. 104, 29. 30. Hiob 34, 14.) und *Weisheit* und *Heiligungskraft* im Menschen ist (Ps. 51, 13. 143, 10.). — Auch die *Weisheit*, d. i. die *zwecksetzende* Eigenschaft Gottes, tritt im A. T. mit einer gewissen Selbständigkeit auf, schon Hiob 28, 12 ff., bestimmter Spr. 8, 22 ff. Sie heißt die Tochter Gottes, die als der Erstling seines Würkens entstanden ist (רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ), sie ist zur Königin der Welt gesalbt, vor dem Anfange der Erde; bei der Weltschöpfung war sie zur Seite Gottes als die Künstlerin, wodurch Gott alles geordnet hat. «Das Verhältniß zwischen Gott und der Weisheit und zwischen dieser und der Welt ist wie

---

*) Am wenigsten kann in der von *Steudel* angeführten Dissertation die Behandlung der hier besprochenen Stelle 2 Mos. 33. befriedigen. Er faßt sie so auf, daß dem Moses hier das Anschauen der Herrlichkeit und Schöne Gottes *versagt* worden sei (S. 29.); die ganze Erzählung soll, wie er meint, andeuten, daß Gottes Eigenschaften weder einzeln noch insgesammt vom Menschen in ihrem *Wesen* erkannt werden können, daß der Mensch nur hintennach die Spuren des göttlichen Erbarmens darin erkenne (vgl. 34, 6., worin allerdings eine Rückbeziehung auf 33, 22. liegt).

das einer zarten älterlichen Liebe gedacht.» *) (Ewald poet. BB. d. A. T. IV. S. 76.)

Noch deutlicher tritt jene Unterscheidung in Gott in der Ausführung hervor, welche den alttestamentl. Anschauungen die Apokryphen geben. Nach Sirach K. 1, 1—10. ist die Weisheit von Ewigkeit mit Gott, vor allem Endlichen aus Gott hervorgegangen, und über seine Werke ausgegossen, nach 24, 14. am Uranfang geschaffen und bis ans Ende dauernd, in das Volk Israel ist sie eingegangen und hat in Jerusalem ihre Herrschaft gegründet, im Buche des Gesetzes hat sie sich ergossen (Sir. 24, 10 ff.). Auch nach Baruch ist die Weisheit Israel geschenkt worden, auf Erden erschienen, und ist im Buche der Gesetze für alle Ewigkeit kund geworden (K. 3, 37. 38. 4, 1.). In dem in Alexandrien geschriebenen Buche der Weisheit wird dieselbige von K. 7, 7. bis K. 11. als der Abglanz des ewigen Lichtes, der Hauch der Kraft Gottes, der Ausfluß seiner Herrlichkeit geschildert; in ihr ist ein verständiger, heiliger, einfacher, alle verständigen Geister durchdringender Geist (K. 7, 22—26.), sie geht zu allen Zeiten in heilige Seelen über und bereitet sie zu Propheten Gottes (7, 27.). Eine Annäherung an das, was Johannes vom Logos lehrt, bieten diese apokryphischen Stellen namentlich dadurch dar, daß von einer gewissen Verkörperung der Weisheit im Volke Israel in seinem Gesetz, in seinen Propheten die Rede ist. — Die Frage, ob in den Spr., in Jesus Sirach und im Buche der Weisheit die σοφία nur dichterischerweise personificirt, oder ob sie von den Vff. dogmatisch als selbständige Hypostase angesehen worden, ist längere Zeit verschieden beantwortet worden. Folgende Ansicht, welcher auch Lücke beitritt, ist gegenwärtig am meisten verbreitet und auch nach unserem Urtheil zu billigen, daß nämlich in den Sprüchw. und in Jesus Sirach nur Personifikation stattfindet, daß aber diese Personifikation im Buche der Weisheit von 7, 22. an in dogmatische Hypostasirung übergeht, s. auch Dähne alexandrinische Religionsphilosophie II. S. 134 ff. 154 ff.

*) Aeltere Theologen beweisen aus Spr. 30, 4., daß die Weisheit auch Sohn Gottes genannt worden. Jener Ausdruck dort, wie die ganze Stelle, ist allerdings noch nicht befriedigend erklärt.

Weiter hat man diese Lehre zu verfolgen nach dem Typus der palästinensischen Juden, und nach dem der alexandrinischen. Die chaldäischen Paraphrasten, aus denen wir den erstern kennen lernen, lassen niemals Gott unmittelbar würken, sondern stets durch Vermittlung des מֵימְרָא oder דִּבּוּר, des Wortes Gottes. So heißt es bei ihnen 1 Mos. 3, 8. 5 Mos. 4, 12: «Die Stimme des Wortes Gottes redete;» 1 Mos. 49, 18. übersetzt der Targum Jeruschalmi: «Ich warte nicht auf die Befreiung durch Simson oder Gideon, sondern auf die Erlösung durch dein Wort.» Besonders Jonathan gebraucht auch statt מֵימְרָא den Terminus שְׁכִינָה «die Wohnung der Herrlichkeit, die Glorie», entsprechend dem כָּבוֹד, in dem sich Gott im A. T. offenbart (vgl. die Uebers. der LXX. in 4 Mos. 12, 8. und 2 Petr. 1, 17.). Auch mit dem Engel des Herrn wird מֵימְרָא parallel gebraucht Richt. 6, 11. ff. (J. H. Michaelis de usu Targumim antejudaico. Halae 1720. Keil opusc. II. S. 526.). Unter Einwürkung orientalischer und griechischer Philosophie wurden diese Ansätze der Lehre von dem verborgenen und geoffenbarten Gotte weiter ausgebildet bei den Kabbalisten. Zwei Hauptschriften dieser Litteratur, das Buch Jezira und das Buch Sohar sind zwar dem Anschein nach so späten Ursprungs, daß wenigstens das letztere nur als eine im 13. Jahrh. untergeschobene Schrift des Rabbi Moses Leon angesehen werden kann (s. meine commentatio de ortu Cabbalae 1837.); aber sie schließen sich ältern Spekulationen an. Im Sohar findet sich nur der Unterschied zwischen einem großen und kleinen Antlitz Gottes (אֲרִיךְ זְעֵיר אַנְפִּין), einem offenen und verschlossenen Auge; im Buche Jezira heißt der Offenbarer der Glanz der Einheit Gottes (זוֹהַר הָאַחְדוּת).

Was Philo anlangt, so trat diesem mit Plato vertrauten alexandrinischen Juden gerade bei dieser Lehre die innigste Verwandtschaft der griechischen mit der hebräischen Weisheit entgegen, denn auch der platonische Gott, das ὄν, das αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, erscheint nicht selbst in dieser Welt des Werdens, sondern wird vermittelt durch die Ideen; auch hatte Plato von einem νοῦς βασιλικός ἐν τῇ τοῦ Διὸς φύσει gesprochen (Phileb. p. 30. d. Steph.). So gestaltete sich dem Alexandriner eine

ausgebildetere Logoslehre. Der absolute Gott erzeugt sein — obwohl nur relatives, nicht absolutes, denn er ist nur *θεός*, nicht *ὁ θεός* — Gegenbild im Logos, welcher der Inbegriff, die *μητρόπολις* der göttlichen *δυνάμεις* oder *ἰδέαι*, der *κόσμος νοητός*; nach diesem wird der *κόσμος αἰσθητός* gebildet, durch ihn würkt er in der Welt. Diesen Inbegriff der göttlichen *δυνάμεις* nennt Philo *λόγος*, welchen Terminus er dem der *σοφία* vorzieht, theils weil sich derselbe in der Bed. Vernunft an den platonischen *νοῦς* anschließt und in der Bed. Wort an das A. T., theils weil das Wort als äußerlich gewordener Gedanke eine angemessene Bezeichnung des in der würklichen Welt ausgeprägten *κόσμος νοητός* darbot. Diesen *λόγος* nennt er auch *ὁ πρεσβύτατος υἱὸς τοῦ θεοῦ*, *ὁ πρωτόγονος*, ja auch *ὁ δεύτερος θεός*, obwöhl, wie er hinzusetzt, *ἐν καταχρήσει*. Einigemal gebraucht er auch *σοφία* gleichbedeutend mit *λόγος*. (Dähne alexandrinische Religionsphilos. I. S. 220.)

Suchen wir nach dem Terminus *ὁ λόγος* vor Johannes, so finden wir ihn herrschend nur bei Philo. Außerdem nämlich kommt er nur einmal Sir. 24, 26. (28.) zur Bezeichnung des Schöpferwortes Gottes vor, und Weish. 18, 15. als Bezeichnung der göttlichen Strafmacht, die in poetischer Personifikation als ein Engel dargestellt ist. Schon dies kann auf den Gedanken leiten, daß die johanneische Lehre, wenn nicht unmittelbar, wenigstens mittelbarerweise mit der des Philo zusammenhänge. Diese zuerst von Ballenstedt (in dem Buche «Philo und Joh.» Göttingen 1812.) vertheidigte Meinung ist neuerdings von der Mehrzahl der Theologen angenommen worden. Auch de Wette und Lücke stimmen dahin, der letztere sagt: «es sei unmöglich den unmittelbaren historischen Zusammenhang der johanneischen Logoslehre mit der ausgebildeteren alexandrinischen, wie sie in Philo erscheint, zu verkennen.» Ja seit Gfrörer's Werk über das Urchristenthum glaubt man, daß selbst die paulinische Form der Logoslehre mit alexandrinischer Weisheit zusammenhänge (Kol. 1, 15. 16. 2 Kor. 4, 4. 1 Kor. 1, 47. 8, 6.); vom Hebräerbrief (K. 1, 1 f.) glaubte man dies schon vorher (s. dagegen m. Komm. 2 A. S. 67.). Auch in diesem Stücke hat de Wette und Lücke Gfrörer Beistimmung be-

zeugt (Komm. z. A. 1. Thl. S. 284 ff. 290.) Zum Beweise verweist Lücke auf Gfrörer, Philo u. s. w. II. S. 280. ff. u. Dähne a. a. O. II. S. 237. ff.

Wir werfen zuerst auf die Frage einen Blick, ob es wahrscheinlich sei, daß alexandrinische Gnosis auch bei den palästinensischen Juden Eingang gefunden habe. Von dem, was Gfrörer aufstellt, bedarf vieles erst der Sichtung, um angenommen werden zu können, vieles ist unrichtig, oder wenigstens prekär. Davon ausgehend, daß die Essäer ohne Zweifel ein Absenker der Partei der ägyptischen Therapeuten seien, will er sogar den Zeitpunkt nachweisen, wann die alexandrinische Gnosis übergepflanzt wurde. Nun ist zuvörderst jene Ableitung des Essäismus aus Aegypten höchst prekär; auch in der neuesten Ausg. der Kirchengeschichte 1842. 1. Thl. S. 105. erklärt sich Neander dagegen. Die Nachweisung jenes Datums beruht durchaus auf Irrthum. Gfrörer's stärkstes Argument ist die S. 349. aus einem karaitischen Schriftsteller angeführte Stelle, wonach Simeon Ben Schetach ein nach Aegypten verbannter palästinischer Rabbi etwa 80 Jahre v. Chr. eine Kabbala, d. i. Ueberlieferung, «von der nicht die geringste Spur im geschriebenen Gesetze übrig geblieben sei», aus Aegypten mitgebracht habe. Diese Stelle, welche sich bei Trigland notitia Karaeorum S. 87. ff. ausführlicher findet, bezieht sich indeß gar nicht auf das, was wir Kabbala nennen, d. i. die metaphysische Spekulation der Juden, sondern auf die Talmudlehre, welche der karaitische Schriftsteller als eine unächte erweisen will, insofern sie aus Aegypten eingeführt sei. Auch die rabbanitischen Schriftsteller, welche über den Ben Schetach berichten, sagen nur, daß durch ihn, als er aus Aegypten zurückgekommen, die traditio oralis wieder neuen Glanz gewonnen habe (liber Cosri edit. Buxt. S. 240.). Nun haben freilich auch schon andere Gelehrte, wie namentlich Brucker in s. hist. philos. II. 706. die Meinung aufgestellt, daß jene Angabe der Juden unrichtig sei und daß Simeon vielmehr die alexandrinische Metaphysik in Palästina eingeführt habe. Diese Meinung ist aber eben nicht mehr als eine bloße Hypothese. Gfrörer, Dähne und ihnen sich anschließend Lücke berufen sich dann ferner auf die Spuren ale-

xandrinischer Ansichten bei Josephus und darauf, daß jüdische Schriftsteller über den Einfluß griechischer Weisheit in Palästina klagen und auch Gamaliel dieselbe gekannt habe. Was man bei Josephus nachweisen will, ist sehr prekär, bei den berührten Stellen des Talmud kommt es vornehmlich darauf an: was ist unter der חכמת יונית, der «griechischen Weisheit» zu verstehen? Gewiß ist es zu vorschnell, hierunter ohne Weiteres «die allegorische Auslegung» zu verstehen, s. vielmehr, was ich über diesen Ausdruck in der erwähnten Abhandlung de ortu Cabbalae S. 8. bemerkt habe. Wiewohl wir nun keineswegs von vornherein einen Einfluß alexandrinischer Theosophie auf Palästina für unmöglich halten, so glauben wir doch erklären zu müssen, daß das, was bisher dafür gesagt worden, unserer Ansicht nach, durchaus nicht ausreicht, um so zuversichtlich darüber zu sprechen, wie es geschieht. Lücke selbst neigt sich dahin, bei den theosophischen Ansichten der chaldäischen Paraphrasten und des Simon Magus eine Einwürkung gnostischer Elemente anzunehmen, die schon aus dem Exil mitgebracht worden. Dann sieht man um so weniger die Nothwendigkeit ein, einen Einfluß von Alexandrien her anzunehmen. Zugestandenermaßen hat gerade in den nächsten Jahrhunderten vor Christo Alexandrien selbst vom Orient her Einflüsse erfahren, liegt es nun nicht am nächsten zu sagen, daß auch Palästina vom Orient her berührt worden sei? Man vergleiche die sehr beachtenswerthen Worte Neander's, die er mit Rücksicht auf Simon Magus ausspricht in der Pflanzung der christlichen Kirche 3. A. I. S. 80.*) Daß sich Johannes seine Logoslehre während seines Aufenthaltes in Palästina angeeignet habe, wird indeß auch nicht behauptet, vielmehr glaubt man den palästinensisch-gnostischen Typus dieser Lehre nur bei Paulus und im Hebr. Briefe zu finden.**) Jo-

---

*) Dort bringt Neander auch eine von Gfrörer und Dähne übersehene Stelle eines palästin. Apokryphon bei, die noch viel mehr einen der alexandrin. Theosophie verwandten Geist ausspricht, als was man sonst aus Palästinensern beigebracht hat.

**) Auch Strauß Glaubenslehre I. S. 419. f. läßt die Christologie des Paulus aus der Bekanntschaft mit den hellenistischen Apokryphen, die des Joh. aus unmittelbarer Anwendung philonischer Lehre hervorgehen.

hannes dagegen soll in Ephesus, dieser Stadt, wo, ähnlich wie in Alexandrien, verschiedene Religionselemente sich mischten, den alexandrinischen Typus der Logoslehre — zwar nicht durch das Studium der philonischen Schriften*), sondern aus seinem Umgangskreise — kennen gelernt und auf Christum angewendet haben. Zu dieser Annahme vermissen wir nun zunächst die Nöthigung. Nimmt man die Anknüpfungspunkte zusammen, welche das A. T. darbietet, fügt man zu den von Lücke aufgezählten noch die von ihm übergangenen hinzu — auf den מַלְאַךְ יְ״ und auf 2 Mos. 33. hat er keine Rücksicht genommen, während Nitzsch in seiner Abhandlung «über die wesentliche Dreieinigkeit Gottes» in den Stud. u. Krit. 1841. 2. H. S. 316. ff. ein großes Gewicht darauf legt —: so gehört in der That nicht viel dazu, die Logoslehre bis zu dem Punkte fortzubilden, auf dem sie in dem Prolog des Joh. vorliegt. Auch das ist nicht unerwähnt zu lassen, daß im Zusammenhange der philonischen Lehre der Logos eine andere Bedeutung hat, als im Zusammenhange der christlichen Trinitätslehre. Bei Philo ist er nicht sowohl das Princip der Offenbarung Gottes vor Gott selbst, als vielmehr der Offenbarung an die Welt**) (Bruno Bauer in s. Zeitschrift f. spekul. Theol. I. 2. in der Abhandlung «über den alttestamentl. Hintergrund des Ev. Joh.»).

Indeß es sei, daß der Ev. die so gestaltete Logoslehre

---

*) Daß die Apostel nicht aus den Schriften Philo's die Ansichten entlehnt, sondern aus einem weit verbreiteten Kreise, ist auch Gfrörer's Meinung. Wie gering muß die Verbreitung der Schriften dieser Theosophen gewesen seyn, wenn es richtig ist, was Valckenaer zeigen zu können glaubt, daß nicht einmal ein Philo die Schriften seines großen Vorgängers Aristobulus gelesen hat, s. Valckenaer de Aristobulo S. 95.

**) Von Frommann Joh. Lehrbegriff S. 142. wird auch als Unterschied hervorgehoben, daß der philonische Logos geworden ist, wogegen der johanneische schon ἐν ἀρχῇ war. Allein da auch Joh. den Vater als Urprincip denkt, als Gott κατ᾽ ἐξοχήν, so kann auch das war in der Vorstellung des Evang. nicht das Geborenseyn aus Gott ausschließen. Wenn Philo einerseits den Logos als πρωτόγονος bezeichnet, so andererseits als ἄναρχος. Da er die Zeit erst mit der Welt entstehen läßt, so konnte er schon darum das Gezeugtwerden nicht als ein zeitliches Verhältniß ansehen.

mittelbar den philonischen Einflüssen verdanke, so würde es immer noch wesentlich darauf ankommen, ob er und Paulus ihre Gnosis nur zufälligerweise mit ihrem Glauben an Christus verbunden hätten. Dagegen muß man sich nun auf das bestimmteste erklären. Wir unterschreiben vollkommen, was Neander in der Pflanz. 3. A. II. S. 690. sagt: «Was Männer von so verschiedener Geistesart und Bildung, wie Paulus u. Joh., veranlaßte, eine solche Idee mit der Lehre von der Person Christi in Verbindung zu setzen, war wahrlich nichts zufälliges, sondern das Ergebniß einer höhern Nothwendigkeit, welche gegründet ist in dem Wesen des Christenthums, in der Macht des Eindrucks, den das Leben Christi auf die Gemüther der Menschen gemacht hatte, in dem Wechselverhältnisse zwischen der Erscheinung Christi und dem als innere Gottesoffenbarung in den Tiefen des höheren Selbstbewußtseyns sich darstellenden Urbilde. Alles dies fand seinen Anschließungspunkt und seine Bewährung in der Art, wie Christus selbst, der untrügliche Zeuge, sein Selbstbewußtseyn von der Einwohnung des göttlichen Wesens in ihm ausgesprochen hatte.» *) In der That, dieses Selbstzeugniß Christi von seiner Gottessohnschaft, das außer bei Joh. auch in Matth. 11, 27. 18, 35. («mein himmlischer Vater») 22, 44. 23, 37. 11, 10. (vgl. Mal. 3, 1.) und 28, 18. 20. sich findet, reicht vollkommen aus, um die Anwendung der Logoslehre auf ihn zu erklären. Und findet nun sonst keine Nöthigung statt, einen Zusammenhang mit Philo anzunehmen, so wird sich alles darauf beschränken, daß der Ev. die Bezeichnung durch den Namen λόγος aus dem Kreise seiner Umgebung entlehnte, «um diejenigen, welche sich mit Spekulation über den λόγος als den Mittelpunkt aller Theophanien viel beschäftigten, von ihrem religiösen Idealismus zu einem religiösen Realismus, zu der Anerkennung des in Christo

*) Vgl. damit Neander's Kirchengeschichte I. 3. S. 989.: «Die Vorsehung hatte es so gefügt, daß in der Geisteswelt, in welcher zuerst das Christenthum erschien, manche wenigstens scheinbar verwandte Ideen in Umlauf waren, in welchen das Christenthum für die Lehre von einem in Christo geoffenbarten Gott einen Anschließungspunkt finden konnte.»

geoffenbarten Gottes hinzuführen.» *) (Neander a. a. O. S. 549.) Völlig so erklärt sich Nitzsch a. a. O. S. 321. und protestirt gegen die Meinung, als trage die Christologie des Paulus, des Joh., des Briefs an die Hebräer nur eine Zeitvorstellung vor (S. 305.). Bei Frommann a. a. O. S. 146. heißt es: «Man versündigt sich stark an dem hehren und einfachen christlichen Geiste unsers Apostels, wenn man ihn für einen unmittelbaren Jünger jener, bei allem monotheistischen Scheine doch sehr an das Pantheistische streifenden alexandrinischen Schulweisheit ausgeben will.» Selbst Bruno Bauer in der Krit. der evang. Geschichte des Joh. S. 5. erklärt: den vorhandenen Elementen der Logoslehre sei nur so viel zuzuschreiben, «daß sie eine dem Jünger des Herrn schon feststehende Anschauung noch wichtiger machten und noch bestimmter ausbildeten»; schon die Apokryphen, sagt er, hätten zum Nachdenken über den innern Unterschied des Göttlichen angereizt und die Theorie des Logos vorgebildet. Vgl. auch Olshausen's Komm. S. 30. ff.

2. Der dogmatische Gehalt der Logoslehre.

Die am Ende des vorigen Jahrhunderts weit verbreitete und von Teller, Löffler, Stolz, Eichhorn, Ammon u. A. vertretene Ansicht, daß der Logos hier nur auf dieselbe Weise wie im Buch der Weisheit 7, 27. 10, 16. 17. eine Personifikation der göttlichen Vernunft sei, ist gegenwärtig als beseitigt zu betrachten; ihre Widerlegung findet sich in einem Aufsatz von Süßkind in Flatt's Magazin f. Dogmatik u. Moral St. 10. Da gegenwärtig selbst im Buch der Weisheit eine dogmatische Hypostasirung anerkannt wird, so steht man um so weniger an, dieselbe hier zuzugeben. Die Dogmatik hat nun die Aufgabe, das Verhältniß dieser Hypostase zu Gott oder vielmehr in Gott zu begreifen. Die Exegese kann nicht wohl umhin, hier an die Resultate der Dogmatik anzuknüpfen. — Anstatt des im Orient

*) Schon Graf Lynar sagt in s. Paraphrase des Ev. Joh. Halle 1771.: „Der Logos, eine Benennung, unter der, wie ein Jeder weiß, Juden und Heiden heut zu Tage etwas mehr als Menschliches verstehen, unter welchem Namen ich den noch nicht genugsam bekannten Jesus beschreiben will." Ebenso Morus.

gebräuchlichen Terminus ὑπόστασις, abstractive τρόπος ὑπάρξεως, ἰδιότης, gebrauchte das Abendland den Terminus Person. Doch soll derselbe nicht in dem Sinne auf die Hypostasen der Gottheit angewendet werden, wie er von menschlichen Individuen gebraucht wird. Das Ungenügende des Ausdrucks fühlte schon Augustinus stark, indem er sagt: tres — quid tres? und anderwärts: personae, si ita dicendae sunt. Person von Menschen gebraucht bezeichnet das menschliche Individuum als Ausprägung des Gattungsbegriffs der Menschheit unter einer unmittheilbaren Modifikation des Wesens bei dem Einzelnen. In diesem Sinne litt der Ausdruck keine Anwendung auf die Gottheit, theils darum nicht, weil diese kein Gattungsbegriff ist, sondern nur einmal existirt, theils auch darum nicht, weil allen Personen dasselbe Wesen zukam und die kirchliche Formel lautete: una essentia in tribus personis. Gerade derjenige Mann, von welchem aus sich in der abendländischen Kirche die Definition verbreitet hat: persona est naturae rationalis individua substantia, der Aristoteliker Boethius, wollte keinesweges die göttlichen Personen so definirt wissen, sondern bezeichnete die göttliche Trinität als diversitas relationum (de trinitate c. 5. S. 159 f.). Und so gebrauchten auch die speculativen Theologen des Abendlandes häufig den Ausdruck subsistentiae, relationes subsistentes (Thomas summa qu. 40. art. 2.). Die Personen der Gottheit sind also: im Wesen der Gottheit nothwendig begründete reale Unterschiede und zugleich Beziehungen. Gott weiß von sich in einer dreifachen Aktion des Selbstbewußtseyns; er weiß sich als Subjekt, als Objekt, und zugleich als der in Subjekt und Objekt Identische. *) Als Analogon wurde auf den menschlichen Geist verwiesen in seiner Selbstunterscheidung als Denkender und als Gedanke von sich selbst, und wiederum als Akt des Denkens. Gott als Objekt seiner selbst ist das Wort, denn im Worte — dasselbe als ein innerliches gedacht — wird der Geist sich selbst

---

*) Daß die Zurückführung der Trinität auf eine nothwendige — wenn man so sagen will — innere Modalität keineswegs Sabellianismus genannt werden kann, darüber s. Nitzsch a. a. O.

gegenständlich. Das Wort ist also das Princip, durch welches Gott vor sich selbst offenbar wird. Es ist von ihm unterschieden, und zugleich ist der Unterschied auch aufgehoben, denn Gott hätte sich nicht vollkommnerweise sich selbst objicirt, wenn — so zu sagen — sein Gedanke von sich nicht so groß und so wesenhaft wäre als er selber.*) Indem er sich nun im Worte anschaut, schaut er die Fülle seiner eigenen Wesenheit und in dieser die Urbilder der Welt, denn die Werke Gottes, welche nach Röm. 1, 20. Gottes «ewige Kraft und Gottheit» abspiegeln, müssen Gedanken Gottes gewesen seyn. Im Worte liegt also der κόσμος νοητός, und insofern das Andere Gottes. Der Mensch hat das Andere, an welchem er sich seiner Ichheit bewußt wird, außer sich, Gott hat es in sich, in seinem Worte. Erst indem er sich auf dieses Andere bezieht, ist er auch die Liebe. Als der abstrakt Eine wäre er ohne die Liebe, denn zum Begriff der Liebe gehört es, sich selbst im Andern zu finden. In seiner Unterscheidung von seinem Gegenbilde und in seiner Beziehung auf dasselbe ist er die Liebe. Diese Liebe bezieht sich demnach auch ewig auf die Welt — aber nicht auf die Welt in ihrem beschränkten Seyn, in ihrem Werden, sondern wie sie eben noch im Worte, in seinem eigenen Wesen ihm objicirt ist. So nun ist sie noch nicht für sich ein Anderes, sondern nur für ihn. Kraft seiner Liebe wird ihr nun auch die Existenz für sich, d. h. der κόσμος νοητός wird realisirt im κόσμος αἰσθητός; es erfolgt die Weltschöpfung. Daher ist zufolge der biblischen Formel die Welt aus dem Vater durch den Sohn geschaffen (Joh. 1, 3. 1 Cor. 8, 6. Eph. 3, 9. Kol. 1, 16.). So erklärt sich nun auch, warum alle Offenbarung Gottes auf den Logos zurückgeführt wird, die im A. T. (Joh. 12, 41.), die im Bewußtseyn des Menschengeistes (Joh. 1, 5. 9.), die in Christo. Was anders heißt «Gott offenbart sich», als: er theilt den Gedanken, das Wissen von sich selbst mit? Der Gedanke

*) Auch Luther nennt den Logos ein «Gespräch» oder einen «Gedanken Gottes von sich selber»; die Unähnlichkeit in der menschlichen Analogie findet er tiefsinnigerweise darin, daß Gott causa sui ist, setzt jedoch dann hinzu: «aber gleichwol giebt unser Wort einen kleinen Bericht, ja Ursachen, der Sache nachzudenken.»

Gottes von sich selbst, Gott objektiv gefaßt, ist eben der Logos. In Christo aber ist der Logos Mensch geworden, insofern dieser Mensch das im Logos angeschaute Urbild der Menschheit ist, das kraft dessen mit derselben Absolutheit der Erkenntniß Gott anschaut, auch der Liebe Gottes ebenso theilhaftig ist, als der Logos im vormenschlichen Seyn.*) Treffend Luther: «Die anderen Söhne Gottes werden es erst durch diesen Sohn, der darum der Eingeborne ist» — ihre Erschaffung, sagt er weiter, wie ihre Neuschaffung ist im Worte begründet, nämlich vermittelst des Urmenschen.

Unter den theologischen Erörterungen über die Trinität in neuester Zeit nimmt die größte Theilnahme in Anspruch das Sendschreiben von Lücke und das von Nitzsch, von denen das erstere mit Offenheit die Bedenken gegen die immanente Trinität Gottes darlegt, das andere mit gleicher Rückhaltslosigkeit diesem Bedenken begegnet (Stud. u. Krit. 1840. H. 1. 1841. H. 2.). Sodann verdient Beachtung die Abhandlung von Dekan Mehring in Fichte's Zeitschrift für spekulat. Theol. 1842. 5. Bd. H. 2. Von den philosophischen Abhandlungen sind zu berücksichtigen Billroth's Religionsphilosophie S. 57 ff. und Erdmann, Natur oder Schöpfung S. 70 f.

Prolog. V. 1—18.

Es ist nun der Gedankengang des Prologs darzulegen. Der Hauptgedanke, der vor der Seele des Ev. steht, ist der, daß der Logos als menschliche Persönlichkeit erschienen ist. Der Ev. holt aber weiter aus, und beginnt bei dem Gedanken, daß der Logos schon von Ewigkeit her Gott vor sich selbst geoffenbart hat (V. 1. 2.), daß durch ihn die Weltschöpfung vermittelt worden, und das Gottesbewußtseyn im Men-

*) Was die Frage betrifft, ob nur der Logos und nicht die Gottheit Mensch geworden sei, so liegt die Antwort darauf in der von Bernhard gebrauchten Formel: credimus ipsam divinitatem sive substantiam divinam sive naturam divinam dicas, incarnatam esse, sed in filio. Ferner ist in Betreff Christi zu bemerken, daß die Sphäre des irdischen Seyns die Menschwerdung des Logos noch nicht in ihrer ganzen Explikation darstellt; es folgt der Zustand der Erhöhung.

schen (V. 3. 4.). Aber die Menschheit hat für dieses Licht nicht das rechte Verständniß gehabt (V. 5.). Indem nun Joh. zur persönlichen Erscheinung des Logos übergehen will, schickt er voran die Erwähnung des Zeugnisses des Täufers, das den Glauben an den Zukünftigen vermitteln sollte (V. 6—9.). Doch war dieser Zukünftige ja schon dagewesen, aber verworfen worden (V. 10.). Nun kam er in sein eigenthümliches Volk und auch diese verwarfen ihn (V. 11.). Aber der reichste Segen wurde denen zum Theil, die den Erschienenen erkannten (V. 12. 13.). So ist die Schilderung der überschwenglich segensreichen Erscheinung des Wortes im Fleisch vorbereitet, als deren beide Hauptgüter höchst bezeichnend die Gnade und die Wahrheit genannt werden (V. 14. 17.).

V. 1. *Ἐν ἀρχῇ* knüpft nach der Ansicht der Meisten an das בְּרֵאשִׁית des Alten Bundes an, gleichsam um den dort erwähnten Anfang auf einen höhern Punkt hinzuführen. Es mag seyn; bezeichnet indeß jenes בְּרֵאשִׁית den Anfang des Schaffens selbst, so muß *ἀρχή* hier einen andern Sinn haben, denn der Logos war nicht bloß bei, sondern vor der Weltschöpfung. Das Wahrscheinlichste ist, daß dem Joh. *ἐν ἀρχῇ* hier und *ἀπ' ἀρχῆς* 1 Joh. 1, 1. keinen andern Sinn hat, als *ἀπ' αἰῶνος*, welches Spr. 8, 23. (LXX.) von der Weisheit steht, wofür Sir. 24, 14. *ἀπ' ἀρχῆς* hat. *Ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τ. ζωὴν τ. αἰώνιον* schreibt der Ev. 1 Joh. 1, 2. Die Vorstellung kann sich nicht eine endlose Zeitreihe denken, daher setzt sie, wenn sie von der Ewigkeit sprechen will, doch wieder den Anfang, welchen sie Uranfang nennt. — Joh. sagt: «er war im Anfange»; nach der Kirchenlehre ist aber der Sohn gezeugt. Allein indem die Kirchenlehre bei dieser Vorstellung das prius und posterius der Zeit negirt, so ergiebt sich, daß das Daseyn des Sohnes nur dem Begriff und nicht der Zeit nach nach dem des Vaters gedacht werden soll. Der Sonnenstrahl ist von der Sonne abhängig und doch nicht später als sie. In der That findet ein wechselseitiges Bedingtseyn statt, da der Vater nicht ohne den Sohn Vater, ja auch nicht selbstbewußter Gott; die Würkung ist also andererseits auch Ursach. *Πρός* mit dem Akk. hier nur in dem Sinne von bei, vgl. Winer §. 53. h. und das *παρὰ*

σοί 17, 5; ebenso (ἡ ζωή) ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα 1 Joh. 1, 2. Durch das räumliche bei wird für die Vorstellung dasjenige bezeichnet, was wir den Unterschied nennen, der aber sogleich durch das folgende θεὸς ἦν aufgehoben wird, wie Luther sagt: «das lautet, als sei das Wort etwas anderes denn Gott, darum kömmt er wieder herum und schleußt den Ring zu.» Θεός ist nicht als Subjekt anzusehen; das οὗτος V. 2., welches wieder an ὁ λόγος anknüpft, zeigt, daß dieser der Hauptbegriff sei. Θεός ohne Artikel bezeichnet Gott als die göttliche Substanz, wogegen ὁ θεός Gott als Subjekt und — nach dem vorliegenden Zusammenhange — den Vater selbst bezeichnen würde. Es wird also die Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater ausgedrückt, wie schon Erasm. bemerkt. Diejenigen, welche überhaupt ein genaues Anschließen des Evangelisten an Philo annehmen, glauben, daß θεός ohne Artikel, wie bei Philo, Gott im untergeordneten Sinne, ὁ δεύτερος θεός, bedeute. Für die Trinitätslehre würde dies nicht unwesentlich seyn, denn der Sohn wäre alsdann nicht mehr das absolute Gegenbild des Vaters.

V. 2. 3. Die Rede nimmt wieder die ersten Worte von V. 1. auf, indem der Gedanke an die Schöpfung der Welt an den von der ewigen Existenz des Wortes anknüpft. Nur kraft seiner ewigen Existenz konnte der Logos die zeitliche Existenz der Welt vermitteln. Die zeitlichen Wesen sind die werdenden Gedanken Gottes, die im Logos urbildlich enthalten waren; im Logos ist nach Kol. 1, 16. alles geschaffen. Der Satz χωρὶς αὐτοῦ κ. τ. λ. kann nicht bloß so angesehen werden, als ob rhetorischerweise derselbe Gedanke verneinend ausgesprochen würde, der vorher bejahenderweise ausgesprochen war. Daß ein besonderer Nachdruck darauf liege, erhellt auch daraus, daß nicht das bloße οὐδέν gesetzt ist. Aber warum dies ausdrückliche Zeugniß, daß Alles durch Vermittlung des Logos entstanden sei? Nach Lücke, Olsh., um die philonische Ansicht von der ὕλη auszuschließen. Allein das Zeugniß geht doch nicht dahin, die Abhängigkeit von Gott, sondern das Vermitteltseyn durch den Logos zu versichern. Sollte daher die Absicht des Evangelisten nicht vielmehr diese gewesen seyn, den Logos als erhaben über alle Geisterordnungen zu bezeichnen,

wie Paulus denselben Gedanken den Kolossern gegenüber ausdrücklich hervorhebt (Kol. 1, 16.)?

V. 4. 5. Luther: «Es spitzet nun Joh. die Kegel und machet eine Ecke, daß er herein will kommen auf die Schnur des menschlichen Geschlechts.» Da die Existenz der Wesen im Logos wurzelt, so auch ihr Leben. Dies Leben aber war bei den Menschen in sich reflektirtes Leben, es war ein durch das Selbstbewußtseyn vermitteltes Gottesbewußtseyn. Daß φῶς eigentlich nicht das Selbstbewußtseyn bezeichnet, ergiebt sich aus V. 5. u. 9. (vgl. Matth. 6, 23.), doch setzt das Gottesbewußtseyn die Fähigkeit voraus, sich auf sich selbst zu besinnen. Auch 1 Joh. 1, 1. 2. wird der Logos λόγος ζωῆς genannt und als die Offenbarung des Lebens gefaßt, aber dort ist es das höhere Geistesleben. Καταλαμβάνειν kann sprachlicherweise nicht bedeuten «unterdrücken» (Orig., Chrys., Schultheß), es heißt «erfassen», auch im geistigen Sinne, wofür gewöhnlicher das Medium, vgl. V. 10. ἔγνω und 3, 19. Uebereinstimmend sagt Paulus, daß Gott dem Innern der Heiden offenbar war, und nicht erkannt wurde Röm. 1, 19. Das Abstr. σκοτία zur Bezeichnung des konkreten Gesammtbegriffs der vom Gottesbewußtseyn nicht durchdrungenen Menschheit. Neben den Aorr. steht das Präs. φαίνει, weil der Ev. an den noch immer fortgehenden Akt denkt.

V. 6—8. Der Gedanke, daß die Menschheit den Logos damals nicht begriffen, erweckt schon hier in dem Ev. den Gedanken an den Unglauben bei seinem Erscheinen in der Menschheit. So wird er veranlaßt zu erwähnen, daß nach Gottes Veranstaltung durch den Täufer, seinen geliebten Lehrer, der Glaube an den menschgewordenen Logos vorbereitet und insofern erleichtert worden — ἵνα πάντες (sind hier schon die Heiden mit einbegriffen, wie Luth. meint?) πιστεύσωσι δι᾽ αὐτοῦ. Die ausdrückliche Versicherung in V. 8. scheint überflüssig, indeß auch V. 20. und 3, 28. zeigt (vgl. Paulus Apg. 13, 25.), daß dem Ap. dieser Nachweis wichtig war; daß die Johannesjünger den Täufer als Messias angesehen, davon finden sich erst im 2ten Jahrh. Spuren, aber schon das konnte den [illegible] dieser Bemerkung veranlassen, daß auch nach Jesu Auf=

treten ein abgeschlossener Kreis von Johannesjüngern fortbestand. — Die Konstruktion mit ἵνα dient zur Umschreibung des Begriffes des Sollens (vgl. 9, 3. 13, 18. Mark. 5, 23.).

V. 9. Nun wird der Zeitpunkt angegeben, wo jenes Zeugniß erschallte. Die Uebersetzung Luthers, welche sich auch in Vulg., Syr., Chrys., Calv. findet, ist deshalb unzulässig, weil man dann nicht wohl ein οὗτος vor ἦν entbehren kann. Man hat also ἦν mit ἐρχόμενον zu verbinden, und ἦν ἐρχόμ. läßt sich auf zwiefache Weise nehmen. Es kann Bezeichnung des Imperf. seyn: «er kam eben in die Welt» (de Wette, Lücke 3. A.). Freilich fügt sich dann der Satz an den vorhergehenden nicht wohl an, indem man ein τότε schwer entbehren kann, indeß läßt sich entgegnen, daß auch die folgenden Sätze ziemlich abrupt stehen. Es kommt aber noch ein anderes Bedenken hinzu. Bei dieser Fassung wird V. 10. von dem erschienenen Christus verstanden, erscheint dann nicht das ἦν unpassend? — wie denn auch de Wette und Lücke sich nicht enthalten können, zu übersetzen: «war (erschienen).» Wir ziehen daher vor, mit Theod. Mopsv., Grot., Lampe, Schott, Olsh. das Part. Präs. ἐρχόμενος von dem bald Eintretenden zu verstehen und zu übersetzen: erat venturum; dann schließt sich der Satz weniger unfügsam an V. 8. als Erläuterung. Ἀληθινός «das, was seiner Idee entspricht» (4, 23. 6, 32.). Dem Täufer wird so zwar ein Antheil am Lichte zugeschrieben, aber das wahrhaftige Licht erleuchtet alle Menschen.

V. 10. 11. An den Gedanken, daß das Licht erst kommen sollte, schließt sich durch Zurückweisung auf V. 5. die Vorbeugung eines möglichen Mißverständnisses, wodurch zugleich der Gedanke, den V. 11. ausspricht, verstärkt wird. Da V. 9. bereits auf die persönliche Erscheinung hingewiesen, so steht nun das Mask. αὐτόν. Statt der genauer logisch bestimmenden Konjunkt. steht, wie im Hebräischen, bloß καί, und zwar so, daß das erste καί steigernd, das zweite adversativ ist. V. 11. kann nur von der persönlichen Erscheinung des Logos gebraucht seyn, wie ἦλθε zeigt und V. 12. u. 13.; doch erklärt Luth. ἦλθε von dem Auftreten Christi seit der Taufe. Τὰ ἴδια das Eigene, d. i. das Eigenthum, der Sache nach von dem konkreten οἱ

ἴδιοι nicht verschieden. Sollte dieses nichts anderes bezeichnen, als das bisherige κόσμος, so wären es die Menschen überhaupt, die specieller dem Logos angehören, als die anderen Wesen, insofern sie bewußtes Leben sind, insofern sie das Gottesbewußtseyn in sich tragen; allein man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß ἴδιοι mehr sagen will als ὁ κόσμος. Darum empfiehlt sich die Ansicht von Erasm., Luth., Calv., Beza und den Neueren, daß Israel gemeint sei ὡς σχοίνισμα κληρονομίας αὐτοῦ (Sir. 24, 13. 2 Mos. 19, 5.). Kann man nicht, wenn ἴδιοι in diesem Sinne genommen wird, sagen, daß das ganze Ev. die Ausführung dieses Satzes sei, insofern nämlich die Oppositionspartei von Johannes immer mit dem Namen οἱ Ἰουδαῖοι bezeichnet wird (s. zu 1, 19.)? — Die Verwerfung des Messias wird so allgemein ausgesprochen wie 3, 32., erhält indeß V. 12. sogleich ihre Beschränkung. Der Täufer hatte für die πάντες den Glauben vermitteln sollen (V. 7.), die Masse aber war blind gewesen.

V. 12. 13. Desto überschwenglicher schildert der Ev. die Segensfülle, die den Wenigen zu Theil wurde. Ἐξουσία heißt wohl bei den Klassikern, aber wenigstens nicht im N. T., die Prärogative, ἡ ἀξίωσις (Beza vgl. 1 Joh. 3, 1.), auch nicht = δύναμις, die innere Kraft (1 Kor. 1, 18.), kann es seyn; also besser nach dem klass. Sprachgebr., wo es = das Können, wie Erasm.: ut liceret filios Dei fieri. Auf welche Weise wurde dies Können vermittelt? Man kann aus dem Folgenden antworten: durch die χάρις und ἀλήθεια. Τέκνα θεοῦ kann hier nicht den abgeleiteten Sinn «Schützling, Liebling» haben, vielmehr zeigt V. 13., daß an die Wiedergeburt, an die Mittheilung der göttlichen φύσις (2 Petr. 1, 4.) gedacht sei, so daß im eminenten Sinne Christus der υἱὸς τ. θεοῦ, vgl. 1 Joh. 3, 9. 1 Petr. 1, 22. 23. Zugleich wird die Bedingung oder Vermittlung der Wiedergeburt angegeben, der Glaube. Darauf wird nun der Begriff der geistigen Geburt in V. 13. durch den Gegensatz zur leiblichen näher bestimmt. Man möchte die drei Glieder als verschiedene Bestimmungen ansehen, Luth.: die leibliche Abstammung, die durch Adoption, die Kindschaft als Ehrentitel, oder die zweite und dritte als Unterabtheilung der er-

sten, allein dann müßte οὔτε — οὔτε stehen. Das Blut, durch welches die Nahrungssäfte an die verschiedenen Theile des Körpers vertheilt werden, ist der Sitz des Lebens, daher der Zusammenhang von Kind und Eltern als Blutsverwandtschaft bezeichnet wird, und auch nach klass. Sprachgebrauch es heißt: «aus dem Blute, d. i. aus dem Saamen Jemandes entspringen» (Apg. 17, 26.). Der Plur. im poetischen Sprachgebrauch der Klassiker für den Sing. Daß, wie die Aelteren meinen, eine Polemik gegen den jüdischen Stolz auf die Abstammung von Abraham statt finde, ist in diesem Zusammenhange nicht wohl anzunehmen. Das Niedrige der leiblichen Abstammung wird im Gegensatz zur geistigen Zeugung noch näher bezeichnet durch die «Lust des Fleisches» (Eph. 2, 3.), d. i. der natürliche Trieb, und durch die Begierde des Mannes, d. i. die nähere Qualificirung der fleischlichen Begierde. Gegenüber steht «der göttliche Rathschlag der Liebe.» Ἐξ bezeichnet im Griech. nicht bloß den materiellen Ausgangspunkt, sondern auch die causa efficiens, vgl. zu 3, 6.

V. 14. Schon war V. 11. die Menschwerdung des Logos vorausgesetzt. Anknüpfend an den Gedanken der dadurch bewürkten Wiedergeburt wird dieselbe nun ihrer Herrlichkeit nach begeistert geschildert. Der Ev. spricht mit der Begeisterung des Augenzeugen und mit gleichem Feuer auch in dem im höchsten Alter geschriebenen ersten Briefe am Anfange. *Καὶ* dient wie bei den griech. Klassikern und auch das lat. atque zur Fortsetzung oder Erläuterung einer Rede, vgl. V. 16. 19. 24. *Σάρξ* bezeichnet ebenso, wie der noch erweiterte Ausdruck *σάρξ καὶ αἷμα* (Hebr. 2, 14.) die Menschheit mit Rücksicht auf ihre sinnliche leidensfähige Beschaffenheit, vgl. Hebr. 5, 7. 2 Kor. 13, 4. Man hat nicht bloß den Leib darunter zu verstehen — welches auf den apollinaristischen Irrthum führen würde, als habe Christus keinen menschlichen Geist gehabt, sondern der Logos die Stelle desselben vertreten. Der Ausdruck *σάρξ* ist vom Ev. gewählt worden, um die Menschwerdung als einen Akt der Herablassung zu bezeichnen, vielleicht selbst im Hinblick auf die doketische Leugnung der sinnlichen Natur (1 Joh. 4, 2.). In den Menschen überhaupt war der Logos als potenzielles, weder im

Willen noch im Erkennen zur Energie gekommenes, Gottesbewußtseyn; in Christo kommt das Gottesbewußtseyn im Willen wie im Erkennen zur absoluten Energie, daher es sich mit dem Selbstbewußtseyn in persönliche Einheit zusammenschließt. Σκηνόω eigentlich «die Hütte aufschlagen», im weiteren Sinne «wohnen.» Der Ausdruck ist feierlicherweise im erstern Sinne gebraucht, um die Realität seines Aufenthaltes unter den Menschen auszudrücken (Luth.: «nicht wie der Engel Gabriel»), vgl. μονὴν ποιεῖν Joh. 14, 23.; jedoch könnte auch gerade das Bild vom Zeltaufschlagen dazu dienen, das Vorübergehende des Aufenthalts des Gottessohnes in der niedrigen Menschheit auszudrücken (Phil. 2, 7.). Nach Olsh., Mey., Lücke soll darin eine Anspielung auf den Namen שְׁכִינָה (d. i. Wohnung) liegen (s. oben S. 56.), wie denn auch die Erwähnung der δόξα, welche der eigentliche Inhalt der Schechina, gleich darauf folge. Daß der Ev. durch den gleichlautenden Klang des hebr. Wortes mit dem griech. σκηνοῦν zur Wahl desselben bewogen seyn sollte, ist doch wohl keinenfalls anzunehmen, wollte er aber nur auf die Idee anspielen, so ist der Ausdruck «er schlug ein Zelt auf» nicht bezeichnend genug; doch kann die Erwähnung der δόξα allerdings jene Ansicht empfehlen. Δόξα bezeichnet zunächst den Lichtglanz (כָּבוֹד) im A. T., das sinnliche Zeichen der Gegenwart Gottes; hierauf könnte eine Anspielung stattfinden, als wollte der Ev. sagen: «jetzt vollendeten sich die sinnlichen Gotteserscheinungen des A. B.» — denn in jenen war das, was erschien, und der, welcher erschien, verschieden, jetzt nicht mehr. Nach neutestamentl. Sprachgebrauch wird Christo, wie den Seinigen nur jenseits die δόξα zu Theil (7, 39. 12, 23. 13, 32. 17, 1. 5. 24.). Zu dieser δόξα gehört auch die unmittelbare Herrschaft des Geistes über die Natur; da nun der Erlöser dieselbe auch schon diesseits bewährt hat, so schreibt Joh. hier und 2, 11. dem Gottessohne auch schon diesseits eine δόξα zu. Möglich indeß, daß er dabei auch an die geistige Herrlichkeit Christi dachte. Luther hat δοξάζειν weniger passend überall verklären statt verherrlichen übersetzt. Ὡς ist so zu fassen, wie das fälschlich so genannte כְּ veritatis (man meinte, daß dies schlechthin als eine Betheuerung stehe) im Hebr., d. h. der

Gegenstand wird an seine Idee gehalten, «wie es einem zukommt, welcher der Eingeborne ist», vgl. Jes. 1, 7. Neh. 7, 2. Matth. 7, 29. *Μονογενής* «der nur einmal, d. i. einzig in seiner Art Existirende.» Sollen auch die anderen werden, was Christus ist (Joh. 17, 22. Röm. 8, 29.), so werden sie es doch erst durch die von ihm verliehene *ἐξουσία*. *Παρὰ πατρός* könnte mit *δόξα* konstruirt werden, besser mit *μονογενοῦς*, worin der Verbalbegriff *γεννηθέντος* liegt. Olsh. meint, daß hier nur der Logos an sich *μονογενής* genannt sei und beruft sich auf das *ὢν εἰς τ. κόλπον τ. πατρός* V. 18., allein, wie sich zeigen wird, nicht mit Recht. *Πλήρης* könnte sich anakoluthisch auf *μονογενοῦς* beziehen, wie Eph. 3, 17., besser aber sieht man *καὶ ἐθεασάμεθα — πατρός* als eine durch die lebhafte Empfindung hervorgerufene Parenthese an, so daß *πλήρης* sich auf *ἐσκήνωσεν* zurückbezieht. Alles was Christus der Welt gewesen ist, wird in den zwei Heilsgütern *χάρις* und *ἀλήθεια* zusammenbegriffen; was in denselben liege, tritt in dem Gegensatz V. 17. deutlicher hervor.

V. 15. Abermals geht er auf das Zeugniß des geliebten Lehrers zurück, und schiebt dasselbe auf ähnliche Weise parenthetisch ein, wie den Ausruf in V. 14.; die Erwähnung der *χάρις* V. 16. knüpft dann wieder an V. 14. an. Die lebendige Vergegenwärtigung bewürkt die Setzung des Präs. und auch *κέκραγε* gehört zu den Perfektis, welche die Bedeutung des Präs. haben; der citirte Ausspruch ist der, welchen der Täufer bei der V. 30. berichteten Veranlassung gethan hat. *Ὃν εἶπον* mit dem Akk. der Person, von welcher gesprochen wird, Matthiä II, 162., vgl. *ὃν ἔγραψε* V. 46. Die Rede des Täufers hat den pointirten antithetischen Charakter, der sich auch im A. T. in prophetischen Aussprüchen zeigt. Die Erklärung muß von dem *ἔμπροσθεν* ausgehen. Nach dem gangbaren Sprachgebrauche bezeichnet dieses nur das räumliche oder zeitliche vor, aber nicht den Vorrang; von der Präexistenz erklärt es demnach auch unter den Neueren Wahl, Bretsch. Lex. z. N., Mey., Hengstenb. (Christol. III. 490.); in dem den Grund angebenden Satze verstehen sie dann *πρῶτος* ebenfalls von der Präexistenz. Wollte man bei dieser Fassung *γέγονεν*

übersetzen «er ist geworden», so ließe sich dies wohl nur arianisch fassen, wie sich denn auch die Arianer darauf beriefen; allein man könnte auch übersetzen: «er ist gewesen.» Dann läßt sich jedoch das Tautologische in dem Satze nicht abläugnen, und wollte man, um dasselbe zu vermeiden, πρῶτος von der Würde verstehen, warum steht dann ἦν und nicht ἐστί? Wir müssen demnach, ausgehend von der sinnlich-räumlichen Bed., die Bed. des Vorrangs annehmen, wie in 1 Mos. 48, 20. (LXX.); also: «er ist mir vorgezogen worden, hat eine höhere Stellung bekommen» — welcher Sinn sich auch durch V. 27. rechtfertigen läßt, wo sich der Täufer im Verhältniß zu Christo die Sklavenstelle zuerkennt. Das nachfolgende πρῶτος wird nun von Chrys., Erasm., Calv., Mald., Lampe ebenfalls auf die Würde bezogen, in welchem Falle wir jedoch, wie bemerkt, eher ἐστί erwarten würden, daher die Beziehung auf Präexistenz vorzuziehen (Luth., Beza, Calov., Cleric., Lücke). Das ewige Seyn des Logos oder des Messias begründet seinen Vorrang. Da hier nur von einem Vergleich unter zweien die Rede ist, so steht πρῶτος im Sinne von πρότερος; der Gen. ist aus dem Vergleich zu erklären (Win. 4. A. S. 222.). Die Straußische und Bauersche Kritik sieht diesen Ausspruch, weil er sich auf dem alttestamentl. Standpunkte des Täufers nicht erwarten lasse, als Fiktion des Ev. von dem seinigen aus an. Dagegen bemerken wir 1) daß der historische Bericht über den Ausspruch in V. 30. für das Authentische spricht; 2) ebenso der pointirte antithetische Charakter, man vergleiche die Reden des Täufers 3, 27—30.; 3) daß die Ansicht von der Präexistenz des Messias der jüdischen Vorstellung nicht fremd war (Bertholdt christ. Judaeor. S. 131. Schmidt Bibl. f. Krit. u. Ex. I. S. 38. Just. Mart. dial. c. Tryph. S. 226. 336. ed. Col.), und daß namentlich ein Mann wie der Täufer durch Erforschung solcher alttest. Stellen, wie Mal. 3, 1. Micha 5, 1. Dan. 7, 13., darauf geführt seyn konnte. Zwar läßt sich nicht nachweisen, daß der Täufer sich selbst für jenen Boten, jenen Elias ausgegeben, von dem Mal. 3, 1. 23. spricht*),

*) Was Hengst. a. a. O. sagt, um in dem ὁ ὀπίσω μου ἐρχ. eine Beziehung auf Mal. 3, 1. nachzuweisen, scheint mir nicht überzeugend.

allein es war nach Luk. 1, 16. 17. 76. von seinem Vater Zacharias geschehen, Christus selbst bezeichnet ihn so Mtth. 11, 10. Mrk. 9, 12. 13., der jesajanische Spruch, den der Täufer auf sich anwendete, ist ähnlich, ja nach Hengstenb. die Grundlage bei Mal.: wie wahrscheinlich ist es also, daß der Täufer auch Mal. 3, 1. beachtet und besonders auf sich bezogen habe und gerade da ist der Messias als der Herr und Bundesengel bezeichnet. Sollte er nicht auch das κύριος bei Mal. in V. 23. auf Christum als Jehovah bezogen haben?

V. 16. 17. Das ἡμεῖς πάντες weist offenbar auf die Glieder der christlichen Gemeinde hin, das πλήρωμα auf πλήρης und χάριν auf χάριτος V. 14.; daher nicht daran gedacht werden kann, daß dies noch Worte des Täufers seyn, wie Orig., Erasm., Strauß will. *Καί* vor χάριν ist epexegetisch. *Ἀντί* «anstatt», d. i. eines an die Stelle des andern = eines nach dem andern in Wechselfolge, wie wir sagen: «eines um das andere», also immer neue Gnadengabe; die Fülle ist also eine unerschöpfliche, für alle ausreichende. Gewöhnlicher ist statt dieses Gebrauchs von ἀντί im Griech. der von παρά mit dem Akk. — V. 17. weist nach, daß die χάρις die eigenthümliche Qualität des neuen Bundes. Merkwürdig, daß an dieser Stelle bei Joh., wie sonst bei Paulus, der Gegensatz von νόμος und χάρις. Die χάρις ist der Hauptbegriff, aber auch die ἀλήθεια bildet einen Gegensatz zum νόμος. Beng.: lex iram parans et umbram habens. Nach dem gesetzlichen Verhältniß trifft den Menschen Verdammniß; in seinen Opfern und anderen Gebräuchen hatte zwar das Gesetz auch Gnade, aber nur symbolischerweise (Kol. 2, 17. Hebr. 10, 1.), wogegen nun die unverhüllte, absolute Wahrheit auftritt. Für ἐγένετο hätte Joh. nicht wohl ἐδόθη schreiben können: es ist die geschichtliche Thatsache des Eintretens Christi in die Menschheit, durch welche Gnade und Wahrheit der Menschheit zu Theil geworden, vgl. das ἐγενήθη 1 Kor. 1, 30.

V. 18. Nun folgt eine Auseinandersetzung in Betreff der ἀλήθεια. Der Satz, daß Gott nicht geschaut werden kann, war im A. T. stehend, 2 Mos. 33, 20.; die Art aber, wie eben in jener Stelle vom Schauen der Rückseite Gottes gesprochen wird,

schen (V. 3. 4.). Aber die Menschheit hat für dieses Licht nicht das rechte Verständniß gehabt (V. 5.). Indem nun Joh. zur persönlichen Erscheinung des Logos übergehen will, schickt er voran die Erwähnung des Zeugnisses des Täufers, das den Glauben an den Zukünftigen vermitteln sollte (V. 6—9.). Doch war dieser Zukünftige ja schon dagewesen, aber verworfen worden (V. 10.). Nun kam er in sein eigenthümliches Volk und auch diese verwarfen ihn (V. 11.). Aber der reichste Segen wurde denen zum Theil, die den Erschienenen erkannten (V. 12. 13.). So ist die Schilderung der überschwenglich segensreichen Erscheinung des Wortes im Fleisch vorbereitet, als deren beide Hauptgüter höchst bezeichnend die Gnade und die Wahrheit genannt werden (V. 14. 17.).

V. 1. Ἐν ἀρχῇ knüpft nach der Ansicht der Meisten an das בְּרֵאשִׁית des Alten Bundes an, gleichsam um den dort erwähnten Anfang auf einen höhern Punkt hinzuführen. Es mag seyn; bezeichnet indeß jenes רֵאשִׁית den Anfang des Schaffens selbst, so muß ἀρχή hier einen andern Sinn haben, denn der Logos war nicht bloß bei, sondern vor der Weltschöpfung. Das Wahrscheinlichste ist, daß dem Joh. ἐν ἀρχῇ hier und ἀπ' ἀρχῆς 1 Joh. 1, 1. keinen andern Sinn hat, als ἀπ' αἰῶνος, welches Spr. 8, 23. (LXX.) von der Weisheit steht, wofür Sir. 24, 14. ἀπ' ἀρχῆς hat. Ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τ. ζωὴν τ. αἰώνιον schreibt der Ev. 1 Joh. 1, 2. Die Vorstellung kann sich nicht eine endlose Zeitreihe denken, daher setzt sie, wenn sie von der Ewigkeit sprechen will, doch wieder den Anfang, welchen sie Uranfang nennt. — Joh. sagt: «er war im Anfange»; nach der Kirchenlehre ist aber der Sohn gezeugt. Allein indem die Kirchenlehre bei dieser Vorstellung das prius und posterius der Zeit negirt, so ergiebt sich, daß das Daseyn des Sohnes nur dem Begriff und nicht der Zeit nach nach dem des Vaters gedacht werden soll. Der Sonnenstrahl ist von der Sonne abhängig und doch nicht später als sie. In der That findet ein wechselseitiges Bedingtseyn statt, da der Vater nicht ohne den Sohn Vater, ja auch nicht selbstbewußter Gott; die Würkung ist also andererseits auch Ursach. Πρός mit dem Akk. hier nur in dem Sinne von bei, vgl. Winer §. 53. h. und das παρὰ

σοί 17, 5; ebenso (ἡ ζωὴ) ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα 1 Joh. 1, 2. Durch das räumliche bei wird für die Vorstellung dasjenige bezeichnet, was wir den Unterschied nennen, der aber sogleich durch das folgende θεὸς ἦν aufgehoben wird, wie Luther sagt: «das lautet, als sei das Wort etwas anderes denn Gott, darum kömmt er wieder herum und schleußt den Ring zu.» Θεός ist nicht als Subjekt anzusehen; das οὗτος V. 2., welches wieder an ὁ λόγος anknüpft, zeigt, daß dieser der Hauptbegriff sei. Θεός ohne Artikel bezeichnet Gott als die göttliche Substanz, wogegen ὁ θεός Gott als Subjekt und — nach dem vorliegenden Zusammenhange — den Vater selbst bezeichnen würde. Es wird also die Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater ausgedrückt, wie schon Erasm. bemerkt. Diejenigen, welche überhaupt ein genaues Anschließen des Evangelisten an Philo annehmen, glauben, daß θεός ohne Artikel, wie bei Philo, Gott im untergeordneten Sinne, ὁ δεύτερος θεός, bedeute. Für die Trinitätslehre würde dies nicht unwesentlich seyn, denn der Sohn wäre alsdann nicht mehr das absolute Gegenbild des Vaters.

V. 2. 3. Die Rede nimmt wieder die ersten Worte von V. 1. auf, indem der Gedanke an die Schöpfung der Welt an den von der ewigen Existenz des Wortes anknüpft. Nur kraft seiner ewigen Existenz konnte der Logos die zeitliche Existenz der Welt vermitteln. Die zeitlichen Wesen sind die werdenden Gedanken Gottes, die im Logos urbildlich enthalten waren; im Logos ist nach Kol. 1, 16. alles geschaffen. Der Satz χωρὶς αὐτοῦ κ. τ. λ. kann nicht bloß so angesehen werden, als ob rhetorischerweise derselbe Gedanke verneinend ausgesprochen würde, der vorher bejahenderweise ausgesprochen war. Daß ein besonderer Nachdruck darauf liege, erhellt auch daraus, daß nicht das bloße οὐδέν gesetzt ist. Aber warum dies ausdrückliche Zeugniß, daß Alles durch Vermittlung des Logos entstanden sei? Nach Lücke, Olsh., um die philonische Ansicht von der ὕλη auszuschließen. Allein das Zeugniß geht doch nicht dahin, die Abhängigkeit von Gott, sondern das Vermitteltseyn durch den Logos zu versichern. Sollte daher die Absicht des Evangelisten nicht vielmehr diese gewesen seyn, den Logos als erhaben über alle Geisterordnungen zu bezeichnen,

wie Paulus denselben Gedanken den Kolossern gegenüber ausdrücklich hervorhebt (Kol. 1, 16.)?

V. 4. 5. Luther: «Es spitzet nun Joh. die Kegel und machet eine Ecke, daß er herein will kommen auf die Schnur des menschlichen Geschlechts.» Da die Existenz der Wesen im Logos wurzelt, so auch ihr Leben. Dies Leben aber war bei den Menschen in sich reflektirtes Leben, es war ein durch das Selbstbewußtseyn vermitteltes Gottesbewußtseyn. Daß φῶς eigentlich nicht das Selbstbewußtseyn bezeichnet, ergiebt sich aus V. 5. u. 9. (vgl. Matth. 6, 23.), doch setzt das Gottesbewußtseyn die Fähigkeit voraus, sich auf sich selbst zu besinnen. Auch 1 Joh. 1, 1. 2. wird der Logos λόγος ζωῆς genannt und als die Offenbarung des Lebens gefaßt, aber dort ist es das höhere Geistesleben. Καταλαμβάνειν kann sprachlicherweise nicht bedeuten «unterdrücken» (Orig., Chrys., Schultheß), es heißt «erfassen», auch im geistigen Sinne, wofür gewöhnlicher das Medium, vgl. V. 10. ἔγνω und 3, 19. Uebereinstimmend sagt Paulus, daß Gott dem Innern der Heiden offenbar war, und nicht erkannt wurde Röm. 1, 19. Das Abstr. σκοτία zur Bezeichnung des konkreten Gesammtbegriffs der vom Gottesbewußtseyn nicht durchdrungenen Menschheit. Neben den Aorr. steht das Präs. φαίνει, weil der Ev. an den noch immer fortgehenden Akt denkt.

V. 6—8. Der Gedanke, daß die Menschheit den Logos damals nicht begriffen, erweckt schon hier in dem Ev. den Gedanken an den Unglauben bei seinem Erscheinen in der Menschheit. So wird er veranlaßt zu erwähnen, daß nach Gottes Veranstaltung durch den Täufer, seinen geliebten Lehrer, der Glaube an den menschgewordenen Logos vorbereitet und insofern erleichtert worden — ἵνα πάντες (sind hier schon die Heiden mit einbegriffen, wie Luth. meint?) πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ. Die ausdrückliche Versicherung in V. 8. scheint überflüssig, indeß auch V. 20. und 3, 28. zeigt (vgl. Paulus Apg. 13, 25.), daß dem Ap. dieser Nachweis wichtig war; daß die Johannesjünger den Täufer als Messias angesehen, davon finden sich zwar erst im 2ten Jahrh. Spuren, aber schon das konnte den Ev. zu dieser Bemerkung veranlassen, daß auch nach Jesu Auf-

treten ein abgeschlossener Kreis von Johannesjüngern fortbestand. — Die Konstruktion mit ἵνα dient zur Umschreibung des Begriffes des Sollens (vgl. 9, 3. 13, 18. Mark. 5, 23.).

V. 9. Nun wird der Zeitpunkt angegeben, wo jenes Zeugniß erschallte. Die Uebersetzung Luthers, welche sich auch in Vulg., Syr., Chrys., Calv. findet, ist deshalb unzulässig, weil man dann nicht wohl ein οὗτος vor ἦν entbehren kann. Man hat also ἦν mit ἐρχόμενον zu verbinden, und ἦν ἐρχόμ. läßt sich auf zwiefache Weise nehmen. Es kann Bezeichnung des Imperf. seyn: «er kam eben in die Welt» (de Wette, Lücke 3. A.). Freilich fügt sich dann der Satz an den vorhergehenden nicht wohl an, indem man ein τότε schwer entbehren kann, indeß läßt sich entgegnen, daß auch die folgenden Sätze ziemlich abrupt stehen. Es kommt aber noch ein anderes Bedenken hinzu. Bei dieser Fassung wird V. 10. von dem erschienenen Christus verstanden, erscheint dann nicht das ἦν unpassend? — wie denn auch de Wette und Lücke sich nicht enthalten können, zu übersetzen: «war (erschienen).» Wir ziehen daher vor, mit Theod. Mopsv., Grot., Lampe, Schott, Olsh. das Part. Präs. ἐρχόμενος von dem bald Eintretenden zu verstehen und zu übersetzen: erat venturum; dann schließt sich der Satz weniger unfügsam an V. 8. als Erläuterung. Ἀληθινός «das, was seiner Idee entspricht» (4, 23. 6, 32.). Dem Täufer wird so zwar ein Antheil am Lichte zugeschrieben, aber das wahrhaftige Licht erleuchtet alle Menschen.

V. 10. 11. An den Gedanken, daß das Licht erst kommen sollte, schließt sich durch Zurückweisung auf V. 5. die Vorbeugung eines möglichen Mißverständnisses, wodurch zugleich der Gedanke, den V. 11. ausspricht, verstärkt wird. Da V. 9. bereits auf die persönliche Erscheinung hingewiesen, so steht nun das Mask. αὐτόν. Statt der genauer logisch bestimmenden Konjunkt. steht, wie im Hebräischen, bloß καί, und zwar so, daß das erste καί steigernd, das zweite adversativ ist. V. 11. kann nur von der persönlichen Erscheinung des Logos gebraucht seyn, wie ἦλθε zeigt und V. 12. u. 13.; doch erklärt Luth. ἦλθε von dem Auftreten Christi seit der Taufe. Τὰ ἴδια das Eigene, d. i. das Eigenthum, der Sache nach von dem konkreten οἱ

ἴδιοι nicht verschieden. Sollte dieses nichts anderes bezeichnen, als das bisherige κόσμος, so wären es die Menschen überhaupt, die specieller dem Logos angehören, als die anderen Wesen, insofern sie bewußtes Leben sind, insofern sie das Gottesbewußtseyn in sich tragen; allein man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß ἴδιοι mehr sagen will als ὁ κόσμος. Darum empfiehlt sich die Ansicht von Erasm., Luth., Calv., Beza und den Neueren, daß Israel gemeint sei ὡς σχοίνισμα κληρονομίας αὐτοῦ (Sir. 24, 13. 2 Mos. 19, 5.). Kann man nicht, wenn ἴδιοι in diesem Sinne genommen wird, sagen, daß das ganze Ev. die Ausführung dieses Satzes sei, insofern nämlich die Oppositionspartei von Johannes immer mit dem Namen οἱ Ἰουδαῖοι bezeichnet wird (s. zu 1, 19.)? — Die Verwerfung des Messias wird so allgemein ausgesprochen wie 3, 32., erhält indeß V. 12. sogleich ihre Beschränkung. Der Täufer hatte für die πάντες den Glauben vermitteln sollen (V. 7.), die Masse aber war blind gewesen.

V. 12. 13. Desto überschwenglicher schildert der Ev. die Segensfülle, die den Wenigen zu Theil wurde. Ἐξουσία heißt wohl bei den Klassikern, aber wenigstens nicht im N. T., die Prärogative, ἡ ἀξίωσις (Beza vgl. 1 Joh. 3, 1.), auch nicht = δύναμις, die innere Kraft (1 Kor. 1, 18.), kann es seyn; also besser nach dem klass. Sprachgebr., wo es = das Können, wie Erasm.: ut liceret filios Dei fieri. Auf welche Weise wurde dies Können vermittelt? Man kann aus dem Folgenden antworten: durch die χάρις und ἀλήθεια. Τέκνα θεοῦ kann hier nicht den abgeleiteten Sinn «Schützling, Liebling» haben, vielmehr zeigt V. 13., daß an die Wiedergeburt, an die Mittheilung der göttlichen φύσις (2 Petr. 1, 4.) gedacht sei, so daß im eminenten Sinne Christus der υἱὸς τ. θεοῦ, vgl. 1 Joh. 3, 9. 1 Petr. 1, 22. 23. Zugleich wird die Bedingung oder Vermittlung der Wiedergeburt angegeben, der Glaube. Darauf wird nun der Begriff der geistigen Geburt in V. 13. durch den Gegensatz zur leiblichen näher bestimmt. Man möchte die drei Glieder als verschiedene Bestimmungen ansehen, Luth.: die leibliche Abstammung, die durch Adoption, die Kindschaft als Ehrentitel, oder die zweite und dritte als Unterabtheilung der er-

sten, allein dann müßte οὔτε — οὔτε stehen. Das Blut, durch welches die Nahrungssäfte an die verschiedenen Theile des Körpers vertheilt werden, ist der Sitz des Lebens, daher der Zusammenhang von Kind und Eltern als **Blutsverwandtschaft** bezeichnet wird, und auch nach klass. Sprachgebrauch es heißt: «aus dem **Blute**, d. i. aus dem Saamen Jemandes entspringen» (Apg. 17, 26.). Der Plur. im poetischen Sprachgebrauch der Klassiker für den Sing. Daß, wie die Aelteren meinen, eine Polemik gegen den jüdischen Stolz auf die Abstammung von Abraham statt finde, ist in diesem Zusammenhange nicht wohl anzunehmen. Das Niedrige der leiblichen Abstammung wird im Gegensatz zur geistigen Zeugung noch näher bezeichnet durch die «Lust des Fleisches» (Eph. 2, 3.), d. i. der natürliche Trieb, und durch die **Begierde des Mannes**, d. i. die nähere Qualificirung der fleischlichen Begierde. Gegenüber steht «der göttliche Rathschlag der Liebe.» Ἐξ bezeichnet im Griech. nicht bloß den materiellen Ausgangspunkt, sondern auch die causa efficiens, vgl. zu 3, 6.

V. 14. Schon war V. 11. die Menschwerdung des Logos vorausgesetzt. Anknüpfend an den Gedanken der dadurch bewürkten Wiedergeburt wird dieselbe nun ihrer Herrlichkeit nach begeistert geschildert. Der Ev. spricht mit der Begeisterung des Augenzeugen und mit gleichem Feuer auch in dem im höchsten Alter geschriebenen ersten Briefe am Anfange. *Καί* dient wie bei den griech. Klassikern und auch das lat. atque zur Fortsetzung oder Erläuterung einer Rede, vgl. V. 16. 19. 24. *Σάρξ* bezeichnet ebenso, wie der noch erweiterte Ausdruck *σάρξ καὶ αἷμα* (Hebr. 2, 14.) die Menschheit mit Rücksicht auf ihre sinnliche leidensfähige Beschaffenheit, vgl. Hebr. 5, 7. 2 Kor. 13, 4. Man hat nicht bloß den Leib darunter zu verstehen — welches auf den apollinaristischen Irrthum führen würde, als habe Christus keinen menschlichen Geist gehabt, sondern der Logos die Stelle desselben vertreten. Der Ausdruck *σάρξ* ist vom Ev. gewählt worden, um die Menschwerdung als einen Akt der Herablassung zu bezeichnen, vielleicht selbst im Hinblick auf die doketische Leugnung der sinnlichen Natur (1 Joh. 4, 2.). In den Menschen überhaupt war der Logos als potenzielles, weder im

Willen noch im Erkennen zur Energie gekommenes, Gottesbewußtseyn; in Christo kommt das Gottesbewußtseyn im Willen wie im Erkennen zur absoluten Energie, daher es sich mit dem Selbstbewußtseyn in persönliche Einheit zusammenschließt. Σκηνόω eigentlich «die Hütte aufschlagen», im weiteren Sinne «wohnen.» Der Ausdruck ist feierlicherweise im erstern Sinne gebraucht, um die Realität seines Aufenthaltes unter den Menschen auszudrücken (Luth.: «nicht wie der Engel Gabriel»), vgl. μονὴν ποιεῖν Joh. 14, 23.; jedoch könnte auch gerade das Bild vom Zeltaufschlagen dazu dienen, das Vorübergehende des Aufenthalts des Gottessohnes in der niedrigen Menschheit auszudrücken (Phil. 2, 7.). Nach Olsh., Mey., Lücke soll darin eine Anspielung auf den Namen שְׁכִינָה (d. i. Wohnung) liegen (s. oben S. 56.), wie denn auch die Erwähnung der δόξα, welche der eigentliche Inhalt der Schechina, gleich darauf folge. Daß der Ev. durch den gleichlautenden Klang des hebr. Wortes mit dem griech. σκηνοῦν zur Wahl desselben bewogen seyn sollte, ist doch wohl keinenfalls anzunehmen, wollte er aber nur auf die Idee anspielen, so ist der Ausdruck «er schlug ein Zelt auf» nicht bezeichnend genug; doch kann die Erwähnung der δόξα allerdings jene Ansicht empfehlen. Δόξα bezeichnet zunächst den Lichtglanz (כָּבוֹד) im A. T., das sinnliche Zeichen der Gegenwart Gottes; hierauf könnte eine Anspielung stattfinden, als wollte der Ev. sagen: «jetzt vollendeten sich die sinnlichen Gotteserscheinungen des A. B.» — denn in jenen war das, was erschien, und der, welcher erschien, verschieden, jetzt nicht mehr. Nach neutestamentl. Sprachgebrauch wird Christo, wie den Seinigen nur jenseits die δόξα zu Theil (7, 39. 12, 23. 13, 32. 17, 1. 5. 24.). Zu dieser δόξα gehört auch die unmittelbare Herrschaft des Geistes über die Natur; da nun der Erlöser dieselbe auch schon diesseits bewährt hat, so schreibt Joh. hier und 2, 11. dem Gottessohne auch schon diesseits eine δόξα zu. Möglich indeß, daß er dabei auch an die geistige Herrlichkeit Christi dachte. Luther hat δοξάζειν weniger passend überall verklären statt verherrlichen übersetzt. Ὡς ist so zu fassen, wie das fälschlich so genannte כְּ veritatis (man meinte, daß dies schlechthin als eine Betheuerung stehe) im Hebr., d. h. der

Gegenstand wird an seine Idee gehalten, «wie es einem zukommt, welcher der Eingeborne ist», vgl. Jes. 1, 7. Neh. 7, 2. Matth. 7, 29. *Μονογενής* «der nur einmal, d. i. einzig in seiner Art Existirende.» Sollen auch die anderen werden, was Christus ist (Joh. 17, 22. Röm. 8, 29.), so werden sie es doch erst durch die von ihm verliehene *ἐξουσία*. *Παρὰ πατρός* könnte mit *δόξα* konstruirt werden, besser mit *μονογενοῦς*, worin der Verbalbegriff *γεννηθέντος* liegt. Olsh. meint, daß hier nur der Logos an sich *μονογενής* genannt sei und beruft sich auf das *ὢν εἰς τ. κόλπον τ. πατρός* V. 18., allein, wie sich zeigen wird, nicht mit Recht. *Πλήρης* könnte sich anakoluthisch auf *μονογενοῦς* beziehen, wie Eph. 3, 17., besser aber sieht man *καὶ ἐθεασάμεθα — πατρός* als eine durch die lebhafte Empfindung hervorgerufene Parenthese an, so daß *πλήρης* sich auf *ἐσκήνωσεν* zurückbezieht. Alles was Christus der Welt gewesen ist, wird in den zwei Heilsgütern *χάρις* und *ἀλήθεια* zusammenbegriffen; was in denselben liege, tritt in dem Gegensatz V. 17. deutlicher hervor.

V. 15. Abermals geht er auf das Zeugniß des geliebten Lehrers zurück, und schiebt dasselbe auf ähnliche Weise parenthetisch ein, wie den Ausruf in V. 14.; die Erwähnung der *χάρις* V. 16. knüpft dann wieder an V. 14. an. Die lebendige Vergegenwärtigung bewürkt die Setzung des Präs. und auch *κέκραγε* gehört zu den Perfektis, welche die Bedeutung des Präs. haben; der citirte Ausspruch ist der, welchen der Täufer bei der V. 30. berichteten Veranlassung gethan hat. *Ὃν εἶπον* mit dem Akk. der Person, von welcher gesprochen wird, Matthiä II, 162., vgl. *ὃν ἔγραψε* V. 46. Die Rede des Täufers hat den pointirten antithetischen Charakter, der sich auch im A. T. in prophetischen Aussprüchen zeigt. Die Erklärung muß von dem *ἔμπροσθεν* ausgehen. Nach dem gangbaren Sprachgebrauche bezeichnet dieses nur das räumliche oder zeitliche vor, aber nicht den Vorrang; von der Präexistenz erklärt es demnach auch unter den Neueren Wahl, Bretsch. Lex. 3. A., Mey., Hengstenb. (Christol. III. 490.); in dem den Grund angebenden Satze verstehen sie dann *πρῶτος* ebenfalls von der Präexistenz. Wollte man bei dieser Fassung *γέγονεν*

übersetzen «er ist geworden», so ließe sich dies wohl nur arianisch fassen, wie sich denn auch die Arianer darauf beriefen; allein man könnte auch übersetzen: «er ist gewesen.» Dann läßt sich jedoch das Tautologische in dem Satze nicht abläugnen, und wollte man, um dasselbe zu vermeiden, πρῶτος von der Würde verstehen, warum steht dann ἦν und nicht ἐστί? Wir müssen demnach, ausgehend von der sinnlich-räumlichen Bed., die Bed. des Vorrangs annehmen, wie in 1 Mos. 48, 20. (LXX.); also: «er ist mir vorgezogen worden, hat eine höhere Stellung bekommen» — welcher Sinn sich auch durch V. 27. rechtfertigen läßt, wo sich der Täufer im Verhältniß zu Christo die Sklavenstelle zuerkennt. Das nachfolgende πρῶτος wird nun von Chrys., Erasm., Calv., Mald., Lampe ebenfalls auf die Würde bezogen, in welchem Falle wir jedoch, wie bemerkt, eher ἐστί erwarten würden, daher die Beziehung auf Präexistenz vorzuziehen (Luth., Beza, Calov., Cleric., Lücke). Das ewige Seyn des Logos oder des Messias begründet seinen Vorrang. Da hier nur von einem Vergleich unter zweien die Rede ist, so steht πρῶτος im Sinne von πρότερος; der Gen. ist aus dem Vergleich zu erklären (Win. 4. A. S. 222.). Die Straußische und Bauersche Kritik sieht diesen Ausspruch, weil er sich auf dem alttestamentl. Standpunkte des Täufers nicht erwarten lasse, als Fiktion des Ev. von dem seinigen aus an. Dagegen bemerken wir 1) daß der historische Bericht über den Ausspruch in V. 30. für das Authentische spricht; 2) ebenso der pointirte antithetische Charakter, man vergleiche die Reden des Täufers 3, 27—30.; 3) daß die Ansicht von der Präexistenz des Messias der jüdischen Vorstellung nicht fremd war (Bertholdt christ. Judaeor. S. 131. Schmidt Bibl. f. Krit. u. Ex. I. S. 38. Just. Mart. dial. c. Tryph. S. 226. 336. ed. Col.), und daß namentlich ein Mann wie der Täufer durch Erforschung solcher alttest. Stellen, wie Mal. 3, 1. Micha 5, 1. Dan. 7, 13., darauf geführt seyn konnte. Zwar läßt sich nicht nachweisen, daß der Täufer sich selbst für jenen Boten, jenen Elias ausgegeben, von dem Mal. 3, 1. 23. spricht*).

---

*) Was Hengst. a. a. O. sagt, um in dem ὁ ὀπίσω μου ἐρχ. eine Beziehung auf Mal. 3, 1. nachzuweisen, scheint mir nicht überzeugend.

allein es war nach Luk. 1, 16. 17. 76. von seinem Vater Zacharias geschehen, Christus selbst bezeichnet ihn so Mtth. 11, 10. Mrk. 9, 12. 13., der jesajanische Spruch, den der Täufer auf sich anwendete, ist ähnlich, ja nach Hengstenb. die Grundlage bei Mal.: wie wahrscheinlich ist es also, daß der Täufer auch Mal. 3, 1. beachtet und besonders auf sich bezogen habe und gerade da ist der Messias als der Herr und Bundesengel bezeichnet. Sollte er nicht auch das κύριος bei Mal. in V. 23. auf Christum als Jehovah bezogen haben?

V. 16. 17. Das ἡμεῖς πάντες weist offenbar auf die Glieder der christlichen Gemeinde hin, das πλήρωμα auf πλήρης und χάριν auf χάριτος V. 14.; daher nicht daran gedacht werden kann, daß dies noch Worte des Täufers seyn, wie Orig., Erasm., Strauß will. Καί vor χάριν ist epexegetisch. Ἀντί «anstatt», d. i. eines an die Stelle des andern = eines nach dem andern in Wechselfolge, wie wir sagen: «eines um das andere», also immer neue Gnadengabe; die Fülle ist also eine unerschöpfliche, für alle ausreichende. Gewöhnlicher ist statt dieses Gebrauchs von ἀντί im Griech. der von παρά mit dem Akk. — V. 17. weist nach, daß die χάρις die eigenthümliche Qualität des neuen Bundes. Merkwürdig, daß an dieser Stelle bei Joh., wie sonst bei Paulus, der Gegensatz von νόμος und χάρις. Die χάρις ist der Hauptbegriff, aber auch die ἀλήθεια bildet einen Gegensatz zum νόμος, Beng.: lex iram parans et umbram habens. Nach dem gesetzlichen Verhältniß trifft den Menschen Verdammniß; in seinen Opfern und anderen Gebräuchen hatte zwar das Gesetz auch Gnade, aber nur symbolischerweise (Kol. 2, 17. Hebr. 10, 1.), wogegen nun die unverhüllte, absolute Wahrheit auftritt. Für ἐγένετο hätte Joh. nicht wohl ἐδόθη schreiben können: es ist die geschichtliche Thatsache des Eintretens Christi in die Menschheit, durch welche Gnade und Wahrheit der Menschheit zu Theil geworden, vgl. das ἐγενήθη 1 Kor. 1, 30.

V. 18. Nun folgt eine Auseinandersetzung in Betreff der ἀλήθεια. Der Satz, daß Gott nicht geschaut werden kann, war im A. T. stehend, 2 Mos. 33, 20.; die Art aber, wie eben in jener Stelle vom Schauen der Rückseite Gottes gesprochen wird,

läßt glauben, daß man bei jenem Satze nicht bloß an ein sinnliches Schauen, sondern auch an ein adäquates Erkennen dachte, vgl. ἀόρατος Kol. 1, 15. Zwischen dem Hören von Gott und dem Schauen ist Joh. 6, 45. 46. ein bestimmter Unterschied gesetzt, und das erstere dem Menschen überhaupt, das letztere bloß dem Sohne zugestanden. Das Hören läßt uns den Gegenstand in der Bewegung wahrnehmen, also in der Mittheilung an uns, das Schauen läßt den Gegenstand im Zustande der Ruhe wahrnehmen, ist also geeigneter, diejenige Erkenntniß auszudrücken, welche aus der persönlichen Einheit mit Gott hervorgeht. Dieselbe einzige absolute Erkenntniß Gottes spricht Christus sich selbst auch bei Matth. zu, 11, 27. Daß in unserer Stelle ὁ μονογενὴς υἱός, wie Olsh. meint, nur den Logos bezeichne, läßt sich vermöge des ἐκεῖνος ἐξηγήσατο nicht sagen; es ist eben von dem persönlich mit der Menschheit geeinten Logos die Rede. Υἱός θεοῦ, von Christo gebraucht, weist im tiefsten Sinne auf die Wesenseinheit hin, wie auch Christus Matth. 22, 43. andeutet. Daher in unserm K. V. 50. nebeneinander ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, ebenso 11, 27. und Mtth. 16, 16. 26, 63. — Εἰς ist auf die sinnliche Bed. zurückzuführen «der sich gegen den Busen hin befindet.» Nach morgenländischem Gebrauch liegt der geliebteste im Schooße des Wirthes, so daß er das Haupt an seine Brust legt, mit ihm vertraulich redet und vertraulich seine Worte vernehmen kann (Joh. 13, 23.). Im Lat. sprüchwörtlich: in gremio, sinu alicujus esse; Calv.: sedes consilii pectus est. Zu ἐξηγήσατο hat man ein es als Objekt hinzuzudenken, welches im Griechischen und Hebräischen nicht ausgedrückt wird.

Christi Beglaubigung durch die Zeugnisse des Täufers. V. 19—34.

Die vorbereitenden Gedanken sind ausgesprochen: voll Gnade und Wahrheit ist der Eingeborne vom Vater erschienen, aber — die Seinigen haben ihn nicht aufgenommen. Die von hier an beginnende Geschichte giebt die Ausführung. Hier treten nun zuerst die οἱ Ἰουδαῖοι auf, mit welchem Namen Joh. durch das ganze Ev. die gegnerische Partei des Gottessohnes be-

zeichnet. Diese nationelle Benennung wird gewöhnlich als Bezeichnung der Volksrepräsentanten, also der Synedristen angesehen. Allerdings werden diese in specie so bezeichnet, vgl. namentlich 7, 13., wo die ἀρχιερεῖς und οἱ Ἰουδαῖοι identificirt sind; allein andererseits wird auch gerade wieder das Volk im Unterschiede von den ἀρχιερεῖς Ἰουδαῖοι genannt (12, 10. 11.); überhaupt aber werden den Namen Ἰουδαῖοι alle diejenigen führen, mit denen es Jesus zu thun hat, seien es Vornehme oder Geringe, Gegner oder auch Wohlgeneigte, vgl. 8, 31. Es muß ein Grund aufgesucht werden, warum Joh. diesen allgemeinen Volksnamen gebraucht; wir finden denselben, wie schon S. 16. bemerkt, darin, daß er den Widerstreit zwischen dem göttlichen Licht und der Verderbtheit der Menschen an dem jüdischen Volke nachweist, wo er vermöge ihrer Erwählung am grellsten hervortrat.*) — Der nähere Zusammenhang des Vf. des Ev. mit dem Täufer giebt sich auch hier durch die genauere Bekanntschaft mit den Zeugnissen desselben zu erkennen. So genau ist er mit ihnen vertraut, daß er hier — was sonst nur in der Leidensgeschichte vorkommt — chronologisch die Reihe der Tage verfolgt (τῇ ἐπαύριον V. 29. 35., 2, 1.) und der Tag, wo die Gesandtschaft kam, den Ausgangspunkt bildet. «Der Erzähler muß wohl ein persönliches und historisches Interesse haben an jenem Tage, wie es würklich der Fall war, wenn er als der nicht genannte Jünger, der damals vom Täufer zu Jesu übertrat, in jenen Tagen die Entscheidung seines ganzen Lebensganges gefunden hatte» (Schweizer).

V. 19—23. Bei den Ἰουδαῖοι hat man hier offenbar an das Synedrium zu denken, welches auf den in ungewohnter Form aufgetretenen Lehrer um so mehr aufmerksam werden mußte, da ein Prophet seit fast 400 Jahren nicht mehr aufgetreten war. Auch hatte diese oberste Behörde insbesondere die

*) Mit der Abhandlung von Fischer über den Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι im Ev. Joh. in der Tüb. Zeitschr. 1840. H. 2. bin ich, namentlich in Betreff der Ansicht über V. 11., unabhängig zusammengetroffen. Uebrigens hält der Vf., welcher von Strauß abhängig ist, aus den angegebenen Datis den Schluß für gerechtfertigt, daß das Ev. von einem späteren heidenchristlichen Standpunkte aus abgefaßt sei.

Verpflichtung, das Auftreten falscher Propheten zu verhindern (Matth. 21, 23.). Es kam noch dazu, daß die vom Täufer vollzogene messianische Taufe Mißtrauen und Besorgnisse erwecken mußte (Joh. 11, 48. 50.), weshalb denn die Frage V. 25. noch besonders auf seine Taufe geht. Man hat es wohl nicht so anzusehen, als ob bei dem Synedrium selbst diese hier aufgeführten verschiedenen Meinungen obwalteten, vielmehr waren ihnen die Volksmeinungen zugekommen. Im Volke hatte nun das lebhafte Verlangen nach dem Messias, verbunden mit dem Ungewöhnlichen in der Erscheinung des Täufers in der ersten Aufregung bei einigen den Gedanken erweckt, ob er wohl selbst der Messias sei (Luk. 3, 15. Apg. 13, 25.). Wie wichtig dem Ev. die Ablehnung dieser Würde von Seiten des Täufers gewesen, giebt sich darin zu erkennen, daß er dieselbe nicht nur in positiver, sondern auch in negativer Form ausdrückt.— Ὅτι findet sich nicht bloß im N. T., sondern auch bei Klassikern zur Einführung der orat. directa, Plato Critias S. 52. a. — Sehr nahe lag es, an Elias zu denken, da Mal. 3, 23. im eigentlichen Sinne gefaßt zu werden pflegte (Matth. 11, 14. Mark. 9, 12.). Obgleich nun der Täufer, wie zu V. 15. bemerkt, wahrscheinlich die Aussprüche des Mal. auf sich bezogen hat, so mußte er dennoch die Frage verneinen, da die Fragenden nicht an einen Elias im ideellen, sondern im realen Sinne dachten (vgl. die Volksvorstellungen Mrk. 6, 14. 15.). Auch sonst wurde vom Volke noch irgend ein bestimmter, ausgezeichneter Prophet als Vorgänger des Messias erwartet, von einigen namentlich Jeremias (Mtth. 16, 14. vgl. 2 Makk. 15, 13. 14. 4 Esra 16, 2—18. 2 Makk. 2.). Auch 7, 40. ist ὁ προφήτης von einem vorzugsweise erwarteten großen Propheten zu verstehen — vielleicht nach einer Deutung von 5 Mos. 18, 15. Die Kürze der Antworten des Täufers könnte man aus dem compendiarischen Charakter der Erzählung erklären, allein V. 22. zeigt, daß er, seinem rauhen, asketischen Charakter entsprechend, würklich nicht mehr antwortete, als er gefragt war. Auch sonst sind seine Reden kurz und pointirt. Die positive Antwort giebt er mit dem Spruche Jes. 40, 3., in welchem er nach dem Berichte aller Evangelien seinen eigenen Beruf dargestellt fand. Was unter dem «Be-

reiten des Weges» zu verstehen sei, findet seine nähere Erklärung in dem aus Maleachi entlehnten und auf den Täufer angewendeten Ausspruche (Luk. 1, 17.). In der Stelle des Propheten ist von der Manifestation Gottes die Rede, doch dürte der Täufer unter dem κύριος und σωτήριον τοῦ θεοῦ (Luk. 3, 6.) direkterweise den Messias verstanden haben.

V. 24—28. Die Frage nach dem Rechte der Taufe scheint der Ev. durch die Erwähnung, daß die Abgesandten zu den Pharisäern gehörten, motiviren zu wollen; diese Sekte übte die größte rituelle Strenge. Eine Lustration des Volkes in der Zeit des Messias wurde nach Ez. 36, 24. ff. Mal. 3, 2. 3. erwartet, und wie im A. T. dieselbe theils dem Messias selbst, theils seinen Boten zugeschrieben wird, so werden hier neben dem Messias auch die seine Ankunft vorbereitenden Propheten erwähnt. Statt οὔτε — οὔτε lesen die besten Zeugnisse οὐδέ — οὐδέ. — Was nun Joh. mit der Taufe in, das ist, mit Wasser meine, bestimmt sich durch den Gegensatz, an den er dabei gedacht. V. 33. ist der Gegensatz βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ; so würde einander gegenüber stehen die bloß rituelle symbolische und die reale geistmittheilende Taufe. Aber in der Relation des Luk. K. 3, 16. findet sich neben ἐν πνεύματι ἁγίῳ noch πυρί. Ist dies πυρί nicht bloß als erklärender Zusatz des Berichterstatters anzusehen, haben wir darin das eigene Wort des Täufers — vielleicht eine Reminiscenz aus Mal. 3, 2. 3. — so entsteht der speciellere Gegensatz einer Reinigung von äußerer, grober Versündigung, die mehr negativ würkt, und einer innern, durch Mittheilung des Geistes positiv würkenden Reinigung; es wäre dann derselbe Gegensatz, der in den Worten liegt εἰς μετάνοιαν und εἰς πίστιν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Der Ausdruck μέσος — οἴδατε setzt voraus, daß Christus nicht mehr verborgen, daß er schon aufgetreten war, vgl. Luk. 17, 21., wenn ἐντὸς ὑμῶν dort heißt «unter euch»; hätte nämlich der Täufer selbst Jesum noch nicht als Messias erkannt, würde er gesagt haben: ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε? (Jacobi in d. Studien u. Kritiken 1838. S. 851.) So scheint es also, daß man sich die Taufe Jesu vor diesem Ausspruche zu denken habe, worüber s. am Schlusse dieses Abschnitts. Ὅς — γέγονεν ist für unächt zu halten, und vielleicht

auch *αὐτός ἐστιν*. Der bildlich konkrete Ausdruck, mit welchem der Täufer seine Inferiorität bezeichnet, ist, wie namentlich auch Apg. 13, 25. zeigt, in der evangelischen Ueberlieferung stehend geworden. Das Abbinden und Tragen der Sandalen war Sklavengeschäft, wie hoch muß er Christum über sich gesehen haben! Ueber die Konstruktion des *ἄξιος* mit *ἵνα* anstatt mit dem Inf. s. Winer 4. A. S. 312. — Origenes wollte statt *ἐν Βηθανίᾳ* gelesen wissen *ἐν Βηθαβαρᾷ*, weil zu seiner Zeit die Ueberlieferung diesen Ort am Jordan als die Taufstätte bezeichnete, und ein anderes Bethanien als das bei Jerusalem ihm nicht bekannt war. Doch muß man dem übereinstimmenden Zeugniß der codd. folgen, und es konnte ja, wie ein doppeltes Bethsaida, so auch ein doppeltes Bethanien geben, worauf auch vielleicht das *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* hinweisen soll.

V. 29. Aus der Einsamkeit, in welcher Jesus nach seiner Taufe verweilt hatte, kommt er aufs Neue an den Jordan. Von dem Zweck dieses Herankommens Jesu ist nichts Näheres erwähnt, da dem Ev. nur an dem Zeugnisse des Täufers liegt. Sind die Worte nicht, wofür mehrere sie ansehen, eine plötzliche prophetische Inspiration, so sind sie in der, besonders V. 36. vorauszusetzenden, Absicht ausgesprochen, die Jünger zu Jesu hinzuweisen. Die Hauptbedeutung Jesu findet er in seinem Versöhnungsamte. Bei *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* darf man wohl schon aus dem Artik. *ὁ* schließen, daß auf eine bekannte Bezeichnung hingewiesen werde, etwa wie *ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί* (Jes. 11, 10. Röm. 15, 12.), und am nächsten liegt es, an Jes. 53, 7. zu denken. Durch den Gen. *τοῦ θεοῦ* wird dieses Lamm näher charakterisirt, entweder als das von Gott bestimmte, oder als das Gott gefällige, vgl. *ἔργα τοῦ θεοῦ* (6, 28.). *Αἴρειν ἁμαρ.* = נָשָׂא עָוֹן heißt in manchen Verbindungen soviel als *ἀφαιρεῖν* «die Sünde wegnehmen.» Aber *αἴρειν* heißt in den LXX. auch tragen (Klagl. 3, 27.), daher auch *αἴρειν ἁμαρ.* statt סָבַל עָוֹן. Hat nun dem Täufer die Weissagung Jes. 53. vor Augen gestanden, so ist diese Bed. anzunehmen, denn Jes. 53, 11. steht ausdrücklich עֲוֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל *καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἀνοίσει*. Das Tragen der Sünde der Welt ist also das Leiden um der Sünde der Welt willen, welches

freilich auch der Grund, aus dem das Hinwegnehmen hervorgeht. Lämmer dienten zwar nur in gewissen Fällen zu Sühnopfern*); um so eher konnte aber der Täufer Christum als sühnendes Lamm bezeichnen, wenn es ihm zugleich darauf ankam, auf das von Jesaia hervorgehobene Moment des geduldigen Leidens hinzuweisen. Daß wir die Worte des Ev. auf die angegebene Weise zu erklären haben, wird auch noch dadurch bestätigt, daß Offb. 5, 6. 12. 13, 8. Christus mit Rücksicht auf den Versöhnungstod ἀρνίον ἐσφαγμένον heißt, vgl. auch 1 Petr. 1, 19. Bedenken erregt es nun aber, daß schon der Täufer von einem leidenden Messias etwas gewußt haben soll, während den vertrautesten Jüngern Christi, ja selbst denjenigen, welche wie Joh. mit dem Täufer Umgang gehabt, dieser Gedanke durchaus fremd geblieben ist (Mtth. 16, 21—23.). So meinen denn Strauß, Bauer, daß auch hier der Ev. dem Täufer sein eigenes Glaubensbekenntniß untergelegt habe. Müßte man nun auch zugeben, daß das jüdische Alterthum durchaus nichts von einem leidenden Messias gewußt habe — wer dem Täufer außerordentliche Inspiration zugestehen muß, wie V. 33. eine solche bezeugt, würde keinen Anstand nehmen können, auch hier eine solche zuzugeben. Findet sich nicht ein solcher prophetischer Geistesblick bei Simeon Luk. 2, 35? (Krabbe Leben Jesu S. 155.) Hat nicht der Täufer sonst verkündigt, daß der Messias nur im Kampfe mit dem ungöttlich gesinnten Theile des Volkes sein Reich gründen werde? (Mtth. 3, 12. Neander Leben Jesu 3. A. S. 66.) Auch wenn er hier schon von der Erlösung im universalistischen Sinne spricht — τοῦ κόσμου — so kann das bei demjenigen nicht befremden, welcher erklärt hatte, daß Gott auch aus den Steinen am Jordan sich Kinder erwecken könne. Allein die auch von de Wette aufs Neue wiederholte und fälschlich auf Joh. 12, 34. gestützte Behauptung der allgemeinen Unbekanntschaft der vorchristlichen Zeit mit der Idee eines leidenden Messias kann durchaus nicht zugegeben wer-

*) 3 Mos. 4, 32. 4 Mos. 6, 14. Indeß zeigt Bähr Symbolik des Mos. Kultus II. S. 364. ff., daß auch das tägliche Morgen- und Abendopfer von Lämmern Sühnungskraft hatte.

den. Zahlreiche Stellen der Rabbinen sprechen für das Gegentheil, s. Martini Pugio fidei ed. Carpz. S. 852., Hulsius in seinem wenig bekannten, lehrreichen Werke Theol. judaica. Bredae 1653. S. 309. Schmidt Bibl. f. Krit. u. Exeg. I. S. 43—49. Hengstenb. Christol. I. 1. S. 252—292. I. 2. S. 291. ff. Zwar ist das Zeitalter der rabbinischen Schriften, aus denen jene Zeugnisse beigebracht sind, zweifelhaft; gesetzt aber auch, daß sie sämmtlich aus der Zeit nach Christi Geburt stammten, sollte diese dem fleischlichen Judaismus verhaßte Lehre gerade in der Zeit erfunden worden seyn, wo die Christen die anstößige Predigt von einem gekreuzigten Messias erschallen ließen? Hätten wohl die Juden zu der Erdichtung eines doppelten Messias, eines leidenden und eines bloß glorreichen, die Zuflucht genommen, falls sich nicht die Lehre von einem leidenden Messias auf ältere exegetische Tradition gestützt hätte? — Die früher von Vielen vertheidigte Meinung (Herder, Gabler, Paulus), daß der Täufer nur die Sanftmuth, mit welcher der unschuldige Märtyrer die sündlichen Aeußerungen der Welt ertragen habe (vgl. ἔχθραν αἴρειν 1 Makk. 13, 17.), andeuten wolle, bedarf keiner Widerlegung mehr, da sie nunmehr allgemein aufgegeben ist.

V. 30. 31. Es ist dies der bereits V. 15. eingefügte Spruch des Täufers. Das περὶ οὗ εἶπον weist auf Aussprüche hin, die er vor dem Erscheinen Jesu gethan, wie auch V. 27. das ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος auf eine frühere Anwendung desselben Wortes hindeutet. Schon V. 31. setzt die Taufe Jesu als geschehen voraus, denn obwohl das ἦλθον βαπτίζων seine gesammte Thätigkeit umfaßt, so ist doch die Taufe Christi mit einbegriffen zu denken, ja sie muß vorzugsweise gemeint seyn, denn nicht durch die auf die zukünftige Erscheinung des Messias vorbereitende Thätigkeit des Täufers, sondern eben durch die Taufe Jesu ist Jesus φανερός vor Israel geworden. Dächte man sich nun nach Luk. 3, 21. bei Jesu Taufe das Volk gegenwärtig, und die Ueberzeugung des Volkes als Hauptzweck der Taufe, so ließe sich auch φανεροῦσθαι danach erklären. Aber daß es Joh. nicht so gemeint haben kann, daß er vielmehr die in dem Täufer selbst zu bewürkende Ueberzeugung als Hauptzweck angesehen

habe, ergiebt sich aus V. 33. und auch hier aus dem Gegensatz οὐκ ᾔδειν αὐτόν. Man hat es sich also so zu denken: der Täufer hat getauft, damit er den Messias kennen lerne und in Folge dessen dann auch das Volk. Κἀγώ nicht «auch ich», sondern «und ich.» Nun kommt in Betracht, wie sich das οὐκ ᾔδειν αὐτόν mit Mtth. 3, 14. vereinige, in welcher Stelle vorausgesetzt wird, daß noch vor der Taufe Jesu der Täufer in ihm, wenn nicht speciell die messianische, doch wenigstens eine sehr hohe Würde anerkannte. Es sind verschiedene Ausgleichungsversuche aufgestellt worden: 1) Die Hin- und Herreise von Nazareth nach dem judäischen Gebirge verlangte an 6 Tage; die jungen Verwandten haben sich daher etwa nur einmal oder gar nicht besucht, Joh. kannte also Jesum nicht von Person (so neuerlich wieder Hug). 2) Matth. 3, 14. bezeugt der Täufer, daß er schon früher die heilige Unschuld Jesu, nicht aber, daß er seine Messiaswürde erkannt habe (Heß, Tittmann, Kuinöl, Kern). 3) Erst beim Herbeikommen Jesu geht ihm die Ahnung auf, daß dieser der Messias sei, welche Ahnung dann durch den Taufakt zur unzweifelhaften göttlichen Gewißheit erhoben wird (Beng., Kuhn Leben Jesu S. 116.), oder, wie Neander (a. a. O. S. 80.) sich ausdrückt, «das Wort οὐκ ᾔδειν ist relativ zu verstehen von dem noch nicht zuversichtlichen Wissen; im Lichte der göttlichen Inspiration erschien ihm alles frühere Wissen als ein Nichtwissen.»

V. 32 — 34. Wie die Wiederholung im Anfange von V. 33. zeigt, so haben wir hier nicht ein Zeugniß aus einer andern Zeit; der Ev. hat nur abgesetzt, weil es ihm, wie in diesem Abschnitt überhaupt, so auch hier auf die μαρτυρία ankam. Der Akt der Taufe selbst wird vom Ev. als bekannt vorausgesetzt; eigenthümlich ist dem Joh. die Nachricht, daß der Täufer durch eine Offenbarung auf die Erscheinung bei der Taufe Jesu vorbereitet worden. Die Taube, das Symbol der Unschuld und Reinheit (Mtth. 10, 16.); das Bleiben und ruhige Schweben über Christo drückt das ruhige und gleichmäßige Walten der Geisteskraft in ihm aus im Gegensatze zu den einzelnen Impulsen der Propheten (Jes. 11, 2.). Nach dieser Darstellung bei Joh., und auch nach Matth., hat die Taufe vor-

zugsweise für den Täufer selbst Bedeutung gehabt, hat er und kein anderer Zuschauer den geöffneten Himmel und die Taube gesehen, denn — hätten es auch Andere gesehen, warum das nachdrückliche: «ich habe geschaut» — «mir ist gesagt worden»? Daß auch Jesus dasselbe Gesicht hatte, wie man nach Mrk. 1, 10. glauben muß, ist dadurch nicht ausgeschlossen.*) Aber scheint es nicht nach Luk. 3, 21., daß zugleich das versammelte Volk die Wunderzeichen geschaut habe? Allein in dem ins Kurze gezogenen Ausdrucke liegt doch eigentlich nur dies, daß Jesus zur Taufe kam und daß das Taufwunder geschah in derselben Zeit, als alles Volk zur Taufe des Johannes kam (Usteri, Studien u. Krit. 1829. 3. H. S. 444.). Was schaute nun Johannes und resp. Jesus? trug es sich alles äußerlich zu, oder innerlich? Schon Origenes nahm an, daß nur eine Gemüthsbewegung stattgefunden habe, vermöge deren der Täufer äußerlich zu sehen meinte, was seinem innern Auge aufgeschlossen wurde; auch Theod. Mopsv. erklärt den Vorgang für eine *πνευματικὴ θεωρία*. Nothwendig muß das, was vom aufgeschlossenen Himmel gesagt ist, so genommen werden; wer sich hier dagegen sträuben wollte, müßte doch Apg. 7, 56. eine innere Vision zugeben, wo nämlich Stephanus im Saale des Synedriums den Himmel geöffnet und Christum zur Rechten Gottes erblickt. Daß vom heiligen Geiste bei Lukas *σωματικῷ εἴδει* gebraucht wird, spricht nicht dagegen, denn bei solchen Visionen zeigt sich eben das innerlich Geschaute unter der Form des äußern Gesichts. Nach 2 Kor. 12, 2. schaute und hörte Paulus, und doch weiß er nicht, ob er in dem Leibe oder außer dem Leibe dies wahrgenommen hat. Es schließt sich daran die Frage, ob der Taufakt für Christum nur eine symbolische Bedeutung gehabt, oder ob an eine Mittheilung des Geistes bei dem Akte zu denken sei? Hat man als Hauptendzweck der Taufwunder die Vergewisserung des Täufers über die Messianität Jesu anzusehen, so nöthigt nichts dazu, noch eine besondere Einwürkung des

---

*) Hoffmann a. a. O. S. 394. fragt, was dagegen seyn sollte, da doch die Sache für beide dieselbe war, und da die Gesetze des Seelenlebens dieselben sind.

Geistes auf Jesum anzunehmen, außer derjenigen, welche von selbst durch einen solchen Inaugurationsakt herbeigeführt wurde (Neander, Kern). Für das πνεῦμα in Jesu (Joh. 3, 34. Apg. 10, 38.) war allerdings eine solche feierliche Weihe der sollicitirende Faktor; durch jede Sollicitation der Kraft wird aber auch dieselbe gewissermaßen belebt, in dem Sinne nämlich, in welchem es Hebr. 5, 8. heißt, Christus habe Gehorsam gelernt, da die Sollicitation zur That den in ihm liegenden Sinn der ὑπακοή bewährte.

V. 34. Das Perf. μεμαρτύρηκα stellt das Zeugniß als abgeschlossen und in seiner Gültigkeit als feststehend dar. Welchen Umfang der Begriff des υἱὸς θεοῦ für den Täufer gehabt habe, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, doch geht aus dem zu V. 15. Bemerkten hervor, daß ihm der Ausdruck mehr bedeutet hat, als im Allgemeinen die Messiaswürde, vgl. zu V. 15 u. 18.

Wir haben nun noch zu fragen, in welchem Verhältniß das Zeugniß, welches der Täufer vor der Gesandtschaft ablegt, zu dem gleichlautenden vor dem Volke stehe, das Luk. 3, 16. und Mtth. 3, 11. berichtet wird? Es ist gewiß eine sehr willkührliche Kritik, wenn man wegen dieser Uebereinstimmung den johanneischen Bericht für eine willkührliche Umbildung der Nachricht des Lukas hält, wenn de Wette die Nachricht des Luk. für eine unreine Ueberlieferung, oder gar Bauer beide Nachrichten für Erfindung ausgiebt. Die Gesandtschaft erfolgte gewiß erst, nachdem der Täufer bereits eine Zeit lang gewürkt hatte; wenn nun bei seinem ersten Auftreten das Volk den Messias selbst in ihm zu sehen glaubte (Luk. 3, 15.), mußte er sich nicht erklären? Und wenn er sich dann auch vor seiner Obrigkeit in denselben prägnanten Ausdrücken, in denen er zum Volke gesprochen hatte, über seine Aufgabe und Bestimmung erklärt, kann dies auffallen? Geht nicht aus V. 30 u. 36. hervor, daß er gewisse prägnante Ausdrücke zu wiederholen pflegte? Ueberdies treffen doch auch die Aussprüche nur in Einem dictum zusammen. — Weiter ist zu fragen, wie die Taufe Jesu chronologisch bei Joh. einzuordnen sei? Gegen die Meinung von Olsh., daß sie am Abend des Tages, wo die Gesandtschaft eingetroffen, erfolgt sei, oder

am Morgen des folgenden Tages, in dessen spätern Stunden der Täufer das Zeugniß V. 32. abgelegt, kann deßhalb nicht angenommen werden, weil unmittelbar an die Taufe die 40-tägige Versuchung sich anschließt, und diese sich hier nicht einordnen lassen würde. Einstimmig entscheiden sich die neuern Kritiker und Exegeten dahin, die Taufe in die Zeit vor die Gesandtschaft des Synedriums fallen zu lassen. Dafür spricht auch der doppelte Umstand, daß der Täufer schon eine Zeit lang gewürkt haben muß, bevor man an eine obrigkeitliche Untersuchung dachte, und namentlich der Ausdruck μέσος — οἴδατε V. 26. In der 3. A. hat auch Olsh. seine frühere Meinung geändert.

Sammlung der ersten Jünger Jesu. V. 35—52.

V. 35—37. Johannes steht abermals am Jordan, die Täuflinge erwartend, bei ihm zwei seiner Jünger — wohl kaum andere als diejenigen, welche am Tage vorher das bedeutungsvolle Zeugniß vernommen hatten — es fehlt nämlich hier der Zusatz ὁ αἴρων — κόσμου, ohne welche das bloße ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ nicht verständlich ist; man hat also eine Zurückweisung anzunehmen. Der Eine der Jünger ist nach V. 41. Andreas, der nicht genannte wahrscheinlich der Evangelist, da er sich auch sonst nicht zu nennen pflegt (13, 23. 18, 15. ff. 19, 26. 20, 2—4 u. 8.). Aufs genauste stimmt diese Eigenthümlichkeit sowohl mit den übrigen historischen von Joh. bekannten Zügen, als mit seinem schriftstellerischen Charakter zusammen, worin sich Zartheit und eine gewisse Jungfräulichkeit aussprechen. Charakteristisch ist auch die ehrerbietige Scheu, mit welcher diese beiden Jünger schweigend hinter Jesu herwandeln.

V. 38—40. Jesus veranlaßt sie liebevoll, sich aufzuschließen, sie entgegnen mit der Frage, wo er einkehre — vielleicht zur Nachtherberge? (vgl. μένειν Richt. 19, 9. LXX.). Sie wollen ihn unterwegs nicht belästigen, sie wünschen ihn allein zu sprechen. Die in der Antwort des Erlösers gebrauchte Formel ist überaus häufig bei den Rabbinen, namentlich wenn die Aufmerksamkeit auf etwas erweckt werden soll, auch Joh. hat sie noch V. 47. Christus fordert also auf, sofort mitzukommen. Sie kommen, und fühlen sich so angezogen, daß sie den Tag

über bleiben. Nach der jüdischen Rechnung, welche zwölf je nach dem frühern oder spätern Tagesanbruch längere oder kürzere Stunden zählte, wäre die zehnte Stunde etwa die vierte des Nachmittags. So würde das τὴν ἡμέραν ἐκείνην sich nur auf etwa zwei Stunden beschränken. Hier, wie auch [4, 6.] 19, 14., paßt besser die Annahme der römischen Stundenzählung. Nach den Forschungen von Hug (Bemerk. zur Leidensgesch. in der Freiburger Zeitschr. H. 5. S. 91. vgl. Rettig in den Stud. u. Krit. 1830. H. 1.) hatten die Römer zur Zeit der Republik die Stundeneintheilung von Mitternacht zu Mitternacht, doch rechneten sie schon zur Zeit des Horaz im gemeinen Leben die Stunden von Tagesanbruch an, ohne aber jene andere Zählung aufzugeben. Daß unter den Juden beide Zählungsweisen gebräuchlich waren, zeigt Josephus de bell. jud. 6, 9. 3., wo nach der jüdischen Eintheilung, und vita c. 54., wo nach der römischen gezählt ist. Das Präs. μένει in V. 40. erklärt sich wie in 4, 1. 5, 13. 6, 24. aus der Regel, daß die Griechen, wenn sie erzählen, daß einer etwas gehört oder gesagt hat, sich in die Zeit zurückversetzen, wo es geschehen ist. Winer 4. A. S. 244.

V. 41—43. Zwischen der Lesart πρῶτος und πρῶτον schwanken die Zeugnisse. Liest man πρῶτος, so ist der Sinn: Andreas und Johannes gingen beide aus, um den Simon zu suchen und ihm die Mittheilung zu machen, und sein Bruder fand ihn zuerst, vergl. πρῶτος Joh. 20, 4. Ἴδιος in der spätern Gräcität, wie auch zuweilen proprius im spätern Lat., nicht verschieden von dem pron. possess. Auch Petrus erscheint hier als ein solcher, welcher zu dem Luk. 2, 38. geschilderten Kreise derjenigen gehörte, die den Trost Israels erwarteten; auch er hat wohl der Jüngerschaft des Täufers angehört. Der hebräische Name Messias auch 4, 25. In dieser lieblichen Scene erblicken wir den ersten Anfang aller christlichen Missionsthätigkeit. Der Erlöser durchschaut mit dem menschenprüfenden Scharfblick, den der Ev. öfter hervorhebt (V. 48. 2, 25. 3, 3. 6, 71. vgl. Luk. 5, 22.), den ihm zugeführten Jünger. Es ist Sitte der Araber und Hebräer, von besondern Lebensereignissen oder auch von Beschaffenheiten bedeutungsvolle Zunamen zu entlehnen; auch die Rabbinen führen gewisse stehende Beinamen (Bas-

huisen clav. talmud. S. 52.) So wählt nun Christus für Petrus einen solchen, er nennt ihn Fels, im Aram. כֵּיפָא. Aber es ist die Frage, ob diese Benennung, sowie die Mrk. 3, 17. den Zebedaiden gegebene, auf den Charakter des Petrus gehen könne? Würde sie nicht vielmehr einen festen Charakter, wie den des Paulus, voraussetzen? In der That steht das nachherige Benehmen des Petrus mit dieser Benennung in solchem Widerspruch, daß man den Scharfblick Christi nur dann wird rechtfertigen können, wenn man sie weniger auf den Charakter des Jüngers, als auf das, was er historisch geworden ist für die Kirche bezieht, und dies ist ja auch die Mtth. 16, 18. hervortretende Beziehung. Ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ, der vollständige Name, dient nur dazu, die Rede feierlich zu machen (Matth. 16, 17. Joh. 21, 15.).

V. 43. 44. Sollte ἠθέλησεν nichts weiter als die bloße Absicht, die Gegend am Jordan zu verlassen, ausdrücken, so sähe man nicht recht den Grund, warum dieses hervorgehoben. Wir glauben daher annehmen zu müssen, daß Philippus bereits nach Antritt der Reise unterwegs gefunden wurde, an der Straße, wo auch der Feigenbaum, unter dem Nathanael sitzt (Matth. 21, 19.). Die Bemerkung V. 45. scheint darauf hinzudeuten, daß das Brüderpaar die Bekanntschaft Jesu mit Philippus vermittelt habe. Dadurch erhält noch Bestätigung, was man vernünftigerweise von selbst voraussetzt, daß zwischen Jesus und Philippus mehr Worte gewechselt worden sind, als hier angegeben wird. Auch dem ἀκολούθει μοι Mtth. 9, 9. ist schon eine frühere Bekanntschaft mit Matthäus vorausgegangen (Luk. 6, 13.).

V. 45. 46. Zwar ist nicht durchaus nothwendig, daß diese Begebenheit mit Nathanael sich unmittelbar angeschlossen habe, doch ist es die natürlichste Annahme, daß Philippus, der sich nun mit an die kleine Gesellschaft angeschlossen, unterwegs diesen seinen Freund gefunden. Auch Nathanael erscheint als einer, der schon vorher auf den Messias gehofft hat; rührend klingt bei Philippus der Ausspruch der Freude über die erfüllte Sehnsucht. Zu ὅν vgl. 1, 15. Da Nathanael selbst aus Kana gebürtig (21, 2.), so kann man fragen, ob er hier bloß aus dem Gefühl der Verachtung herausspricht, in welcher Galiläa stand (7, 52.),

oder ob ihm gerade auch das Städtchen Nazareth wegen seiner Kleinheit (vgl. Hengstenb. Christol. II. 1. S. 1 f.) so verächtlich erscheint. Charakteristisch ist jedenfalls für die ganze Sache des Christenthums der Ursprung Christi aus der kleinen verachteten Stadt der verachteten Provinz eines verachteten Volkes, und es findet auch hier Anwendung, was Paulus sagt 1 Kor. 1, 27. Philippus verweist auf den Erfahrungsbeweis.

V. 47—50. Nathanael hat unter dem Baume geruht, und kommt Jesu entgegen, welcher auch hier den Blick ins Innere bewährt, den gerade unser Ev. an ihm hervorzuheben pflegt. Daß Ἰσραηλίτης Ehrenname, läßt sich nicht hinlänglich beweisen, und es dürfte wohl auch Ἰουδαῖος stehen können (Röm. 2, 29.). Christus erkennt in dem Manne ein Ideal seines Volkes, einen Sinn, dem alle Hypokrisis fremd ist. Wohl nicht über das, was Christus an ihm erkennt, sondern daß Christus in seinem Innern zu lesen erklärt, überrascht den jungen Mann. In den folgenden Worten gehört ὄντα — συκῆν zu εἶδον und nicht zu φωνῆσαι, wie dies V. 51. zeigt. Unter dem Schatten des Feigenbaumes pflegte der Jude wie unter einem Laubdach auszuruhen, auch wohl mit dem Lesen des Gesetzes sich zu beschäftigen (Winer Realw. s. v. Feigenbaum.). Nicht aber dies, daß Jesus übernatürlicherweise durch einen Fernblick die äußere Beschäftigung des Mannes erkannt habe, kann hier gemeint seyn, denn wie hätte sich darauf ein sicherer Schluß auf seine Gesinnung machen lassen? Auch bekommt man nicht den Eindruck, daß Philippus weit vom Wege abgegangen sei, um den Nathanael aufzusuchen. Das Wunderbare, wodurch Nathanael so überrascht wird, kann mithin allein darin gelegen haben, daß sein Gemüthszustand von Jesus erkannt wurde. Da nun nichts tiefer den Menschen ergreift, als wenn er sich, zumal in den zartesten und heiligsten Gefühlen seines Innern, durchschaut sieht, so bricht der schlichte Mann sofort in die huldigende Anerkennung Jesu aus (1 Kor. 14, 25.). Es entspricht der bei ihm vorauszusetzenden innern Bewegung, daß er die das innere Wesen des Messias bezeichnende Benennung dem Amtsnamen desselben vorausschickt. Wenn auch das «ohne Zweifel» bei Olsh. zu viel gesagt ist, so darf man es doch als höchst wahrscheinlich bezeichnen, daß

Nathanael vielleicht eben in seinem Herzen um die Ankunft des Heiles Israels gebetet hatte, und solche Gebete eben bezeichnen den wahren Israeliten.

V. 51. 52. Die besondere Anführung von V. 52. mit *καὶ λέγει αὐτῷ* hat wohl nur den Grund, diesen Ausspruch, der sich unmittelbar an V. 51. anschließt, noch mehr hervorzuheben, vergl. zu V. 32. Wie in der Geschichte des Nikodemus der Erlöser den zuerst durch das Wunder angeregten Glauben zu einer höhern und geistigen Stufe hinanführt, so auch hier. Wir finden hier zuerst den, außer den Evv. nur Apg. 7, 56. vorkommenden Namen Menschensohn. Daß diese Benennung auf Dan. 7, 13. hinweise, wird man namentlich Luk. 21, 27. Offenb. 1, 13. nicht verkennen können; dagegen ist gewiß, daß bei den Juden der Messias nicht mit diesem Namen bezeichnet wurde (Joh. 12, 34.). Warum hat also Jesus, wenn er sich durch denselben als Messias bezeichnen wollte, eine so ungewöhnliche Benennung gewählt? Die Meinung, daß dieselbe nur simpliciter = Messias sei (so Chemnitz, Beza, Scholten, Lücke, Strauß), muß demnach aufgegeben werden, auch wegen Mtth. 16, 13. Man hat nur die Wahl, entweder mit de Wette zu sagen, daß er sich als den in die Menschheit Erniedrigten bezeichnen wolle, oder mit Harduin, Mosche, Schleierm., Olsh., Neand., daß er sich so nenne, als den, der die Idee der Menschheit ausdrückt, in dem sie verherrlicht wird (Matth. 9, 8.). Wir bekennen nun durch die von de Wette zu Mtth. 8, 20. gemachten Gegenbemerkungen in unserer früher vertheidigten Ansicht wankend geworden zu seyn, und nunmehr derjenigen den Vorzug zu geben, welche eigentlich die älteste ist, nach der das Moment des Erschienenseyns in der Menschheit, also im Gegensatz zur höheren Natur, durch dieses Prädikat hervorgehoben werden sollte (Justinus M. dial. c. Tryph. ed. Thirlb. S. 355. Irenäus c. haer. l. 3. c. 19. Tertull. de carne Christi c. 5.). Erklärt man das Prädikat «der Sterbliche, der Menschgewordene», so hat diese Benennung in der That mehr Anschluß im A. T. Es nennt sich Ezechiel so im Gegensatz zu Gott, und im Daniel ist dies ebenfalls der Grund der Benennung, ferner ist dieselbe

Hebr. 2, 6. so gefaßt. Auch hat der Gegensatz, der alsdann zwischen υἱὸς τοῦ θεοῦ und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου entsteht, mehr Analogie in der h. Schrift als jener andere, wonach die wahre Menschheit und die Gottheit einander als zwei verschiedene Anschauungen derselben Sache gegenüber treten, und um vieles genügender läßt sich erklären, warum die Apostel nach Christi Erhöhung aufhörten, den Ausdruck zu gebrauchen.*) Freilich scheint de Wette nicht beachtet zu haben, daß mit dem Zugeständniß, Jesus habe sich, auch bei den Synoptikern, fortgehend als ein in der Menschheit erschienenes höheres Wesen bezeichnet, zugleich die johanneische Darstellung Jesu bestätigt, dagegen die rationalistische Ansicht gerichtet ist. — Der geöffnete Himmel kann hier nur, wie bei der Taufe Jesu, die reichliche Mittheilung göttlicher Kräfte und den würksamen Beistand von oben bezeichnen; die Engel, von deren Erscheinung man ja auch erst in der Leidensgeschichte liest, können dann auch nur als Symbol für die vermittelnden göttlichen Kräfte angesehen werden — wie ja auch schon im A. T. מַלְאָךְ ursprünglich nicht eine Persönlichkeit, sondern eine «Gottessendung» bedeutete (Ps. 34, 8. Sack comment. theol. S. 19. v. Cölln bibl. Theol. I. S. 191.). Allem Anschein nach steht Jesu das Bild der Himmelsleiter, auf welcher Engel auf- und absteigen, aus 1 Mos. 28, 12. vor Augen, und auch dort bezeichnet es die Würksamkeit der Kräfte Gottes zum Dienste des Patriarchen. Auffallend ist hier das Voranstehen des καταβαίνειν, ebenso aber auch עָלָה im A. T., indem der Verkehr zwischen Himmel und Erde nicht als ein erst beginnender, sondern als ein schon begonnener und somit ununterbrochener gedacht wird (de Wette). So ist denn der Sinn der erhabenen Stelle dieser, daß Nathanael dazu gelangen soll, in dem als ein schwacher Sterblicher erschienenen Messias die ununterbrochene Offenbarung himmlischer Kräfte zu erkennen. Luther: «Darum so muß man auf geistliche Weise diese Historie deuten. Da Christus Mensch ward und ins Predigtamt getre-

*) Zwar hat Neander Leben Jesu S. 144. f. auf ansprechende Weise seine Fassung bei den verschiedenen Stellen in Anwendung gebracht, allein namentlich Joh. 3, 13. empfiehlt sich entschieden die andere mehr.

ten ist, da hat sich der Himmel aufgethan, und bleibet offen, und ist seit der Zeit her nie zugethan, wird auch nicht zugethan werden, ob wir es gleich mit den leiblichen Augen nicht sehen. Es schwebet Christus über uns, aber unsichtbarerweise. — Das will Christus sagen: Ihr seid nun himmlische Bürger, und habt nun eure Bürgerschaft droben im himmlischen Jerusalem, und seid in Gemeinschaft der lieben Engel, die ohn' Unterlaß zu euch auf- und abfahren. Nun ist Himmel und Erde ein Ding worden, und ist eben so viel, als säßet ihr droben und die lieben Engel dienten euch.» Auch Calvin: Multum autem errant meo judicio, qui anxie quaerunt tempus et locum, ubi et quando Nath. et reliqui coelum apertum viderint. Potius enim quiddam continuum designat, quod semper extare debebat in ejus regno. Fateor quidem aliquoties discipulis visos fuisse angelos, qui hodie non apparent. — Sed si probe reputemus, quod tunc factum est, perpetuo viget. Nam quum prius clausum esset regnum Dei, vere in Christo apertum fuit. Schon aus dieser Verheißung Christi an Nathanael läßt sich schließen, daß derselbe später in die Zahl der Apostel aufgenommen worden, wie er sich denn auch 21, 2. unter ihnen befindet, und wie man nach dem Zusammenhange von K. 1 u. 2. auch unter den μαθηταί K. 2, 2. ihn begriffen denken muß. Da nun sein Name in dem Apostelverzeichniß Matth. 10. u. Luk. 6. nicht vorkommt, wohl aber mit Philippus gepaart ein Bartholomäus, so hat man mit Recht angenommen, daß dieser letztere Name = Sohn des Ptolomäus, ein Zuname des Nathanael gewesen sei.

In welchem Verhältniß steht diese Berufung der Jünger zu der Matth. 4, 18. ff. Mark. 1, 16. ff. Luk. 5, 1. ff. erzählten, wonach die beiden Brüderpaare, Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes, vom Fischfang aus von Jesu gerufen und, wie man namentlich nach Luk. 5, 11. glauben muß, auf bleibende Weise in Jesu Umgang aufgenommen wurden? Der gewöhnlichen Antwort, daß hier nur das erste Zusammentreffen, bei den Synoptikern der Anschluß für immer erzählt sei, ist von Strauß das Bedenken entgegengesetzt worden, daß bei Joh. von dieser ersten Sammlung an und bei den Synoptikern von jener Be-

rufung an die genannten Jünger stets in Begleitung des Erlösers erscheinen, und außerdem die Schwierigkeit, daß, wenn man dennoch nach dem Wunder in Kana eine neue temporäre Zerstreuung der Jünger annehmen wolle, der überwältigende Eindruck des wunderbaren Fischzugs auf diejenigen, welche bereits die Wasserverwandlung erlebt hatten, nicht begreiflich sei.*) Neander begegnet der Schwierigkeit durch die Annahme, daß zwischen der Berufung des Nathanael und der des Philippus, also zwischen V. 44 u. 45., ein größerer Zeitraum zu setzen, in dem sich die Jünger wieder zerstreut hätten und in den der wunderbare Fischzug fiele. *Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* 2, 1. müßte dann von der Berufung des Nathanael datirt seyn. Wahrscheinlicher erscheint uns folgende Ausgleichung. Aus Peräa, wohin die Jünger nur durch den Ruf von der Predigt des Täufers gelockt worden, mußten sie, da sie nunmehr diese Gemeinschaft aufgegeben, wieder nach Galiläa zurückkehren, das thaten sie in der Gemeinschaft des neugefundenen Meisters. Der Weg nach Kapernaum und Bethsaida geht über Kana, sie bleiben mit Jesu hier; in ihrer Heimath angelangt, begeben sie sich wieder zu ihrem Geschäfte, bevor indeß Jesus die Passareise antritt, beruft er sie zur konstanten Nachfolge. Schon Luth. sagt: «Es redet der Ev. nicht vom Beruf der Apostel, sondern daß sie allein geselligerweise mit ihm umgegangen sind.» Das gilt bis zur ersten Passareise.

Kapitel 2.

Das erste Wunderzeichen Christi. V. 1—12.

V. 1. 2. So lebhaft bewegt sich der Ev. in den Begebenheiten der Zeit, in die seine erste Berufung fällt, daß er auch hier das Datum erwähnt, 3 Tage später als der Antritt der Reise nach Galiläa. Die Mutter Jesu war bereits von Kapernaum in Kana zu dem Hochzeitfeste eingetroffen; Jesus, der

---

*) Besonders stark in Nachweisung von Widerspruch und Widersinn in der Erzählung des Ev. ist hier Bauer a. a. O. S. 58. f.

auf dem Wege vom Jordan aus durch Kana geht (auch 4, 45. kommt er auf der Reise von Jerusalem aus nach Galiläa, zuerst nach Kana), wird von der befreundeten Familie sammt den von ihm neugewonnenen Jüngern zur Theilnahme an dem Mahle eingeladen. In zwei Tagen konnte der Weg von Bethanien am Jordan nach Kana bequem zurückgelegt werden, um so eher ist die Zurückbeziehung der Zeitbestimmung auf V. 44. anzunehmen.

V. 3—5. Zwar pflegten Hochzeiten mehrere Tage zu dauern (1 Mos. 29, 27. Richt. 14, 14.), allein V. 10. zeigt, daß der Mangel am Ende der Mahlzeit eintrat, so daß sich also die Feier nicht, wie Einige meinen, über einen Tag hinaus erstreckt haben kann. Die Mutter wendet sich an Jesum — vielleicht nur, um von ihrem Sohn irgend eine Aushülfe aus der Verlegenheit, wenn auch nicht gerade eine wunderbare, zu erlangen? Oder soll man sagen, daß Maria, um dem Gastgeber die Beschämung zu ersparen, Jesum nur auffordern will, ein Zeichen zum Aufbruch zu geben (so Beng., Hoffm.)? Allein die abweisende Antwort des Herrn läßt sich wohl nur unter der Voraussetzung erklären, daß die Mutter zu einer wunderbaren Aushülfe aufforderte. Wie kam nun die Mutter dazu? Hat Jesus schon vorher im häuslichen Kreise manches Außerordentliche gethan, oder ist die Wunderkraft erst erwacht, als die Ausübung des Messiasberufs begonnen hatte? Wir möchten denen nicht widersprechen, welche wie Hase (Leben Jesu 3. A. S. 91. vergl. Lücke), das erstere annehmen. Doch dürfte das Verlangen der Maria noch nicht für diese Annahme entscheidend seyn. Auf außerordentliche Würkungen ihres göttlichen Sohnes war sie ohne Zweifel gefaßt, sie erwartete dieselben mit dem Beginn seines öffentlichen Auftretens. Nun kam er von der feierlichen Taufe am Jordan zurück, zum erstenmal in Begleitung von Jüngern. Seine menschenfreundliche Gesinnung war ihr bekannt; durfte sie unter diesen Umständen, wo es galt, einer frommen, armen Familie an ihrem Ehren-, an ihrem Hochzeitstage eine Freude zu machen, eine Beschämung zu ersparen, nicht eine Bethätigung jener Gesinnung erwarten? Aber dennoch konnte Jesu diese Veranlassung als min-

der geeignet erscheinen, so daß sich die ablehnende Antwort daraus erklärte. Oder soll man sagen, er wollte überhaupt erst in Jerusalem wunderthätig auftreten (s. zu 4, 45.)? Der von ihm selbst beschlossene Zeitpunkt war jedenfalls noch nicht gekommen, darauf weist das *οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου*. Dieser Ausdruck bezeichnet überhaupt den Eintritt eines entscheidenden Moments (Joh. 16, 21. 4, 23.); sonst wird er von Joh. in Beziehung auf das am meisten entscheidende Moment im Leben Jesu, auf seine Todesstunde und Verklärung gebraucht (7, 30. 12, 23. 27. 13, 1.); auch Matth. 26, 18. sagt Christus *ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν*. Hier ist das entscheidende Moment das öffentliche Auftreten als Messias. Das Präs. *ἥκω* hat im griech. Sprachgebrauch die Bed. des Prät., so auch 8, 42. Die Redensart *τι ἐμοὶ καὶ σοί* ist wörtliche Uebertragung des hebr. מַה־לִּי וָלָךְ (Jos. 22, 24. Richt. 11, 12. 2 Sam. 16, 10. 1 Kön. 17, 18. 2 Kön. 3, 13. Matth. 8, 29. 27, 19. Mark. 1, 24.). Auch bei den Klassikern findet sie sich (Bernhardy Synt. S. 98.). Als die Grundbedeutung erscheint: «was haben wir Gemeinsames? unsere Beziehungen sind ganz verschieden.» Die Formel wird dann gebraucht, um anzuzeigen, daß man von Jemand nicht gestört, nicht gehindert seyn wolle. Einen Tadel schließt sie stets in sich, obwohl zuweilen nur einen freundlichen (2 Sam. 16, 10.), hier: «mische dich nicht in meine Angelegenheiten, denn wir verfolgen verschiedene Zwecke und du fassest mich nicht.» Wenn nun Christus diese Veranlassung zum Wunder noch nicht für passend hält, warum leistet er dennoch der Mutter Folge? Weil sie doch auch nicht unpassend zu nennen, weil auch sie eine Gelegenheit darbot, seine menschenfreundliche Gesinnung zu bethätigen. Als Messias sprach er die Rüge aus, als Sohn gewährte er die Bitte. Die Anrede *γύναι* ist nicht verächtlich, sondern feierlich, vergl. die Anrede vom Kreuz herab 19, 26. Bei Dio Cassius hist. 51, 12. redet Augustus die Kleopatra an: *θάρσει, ὦ γύναι, καὶ θυμὸν ἔχε ἀγαθόν*, vgl. Wetst. Daß der Blick Jesu mehr gesagt habe, als sein Wort, darf man aus der Anrede der Mutter an die Diener schließen.

V. 6—8. Unter der Reinigung hat man das gebräuchliche Händewaschen Mtth. 15, 2. Mrk. 7, 3. zu verstehen. Der

attische Metretes faßte 21 Würtemberger Maaß, so daß das gesammte Quantum der Krüge — falls nämlich alles Wasser in Wein verwandelt wurde — 13 Ohm (Straßb.) Wein gegeben hat. Das ἕως ἄνω dient zur Verstärkung des Wunders; übrigens wird auch dadurch die Möglichkeit einer Täuschung ausgeschlossen. Triclinium ein aus drei κλίναις, 3 Reihen von Polstern bestehendes Zimmer. Der Vorsteher desselben und Anordner des Mahls hieß auch bei den Römern triclinarches (s. die Dissert. von J. E. Walch über den Triclinarches. Jena 1753.). Er ist nicht zu verwechseln mit dem συμποσιάρχης modimperator bei den Römern und Griechen, der aus den Gästen gewählt wurde, um Ordnung beim Mahle zu erhalten.

V. 9. 10. Der Speisemeister glaubt, daß der Wein von dem Bräutigam herbeigeschafft worden und giebt ihm halb scherzhaft eine Zurechtweisung. Μεθύσκομαι bezeichnet, wie das hebr. שָׁכַר, nicht bloß das Trunkenseyn, sondern auch das reichliche Trinken, wie wir sagen, das «getrunken haben» (1 Mos. 43, 34. Hagg. 1, 6. Offenb. 17, 2.).

V. 11. Die ersten Worte, mit denen man 4, 54. zusammenzuhalten hat, sind nur so zu übersetzen, wie Luth. gethan: «Das ist das erste Zeichen, das Jesus that, geschehen zu Kana in Galiläa.» Bei dem kurzen V. 12. erwähnten Aufenthalte geschehen keine Wunder (4, 45.), daher hebt 4, 54. hervor, daß auch das zweite galiläische Wunder gerade wieder in Kana geschehen sei. Der Eindruck auf die Gäste ist nicht erwähnt, sondern nur der Zweck, den das Wunder an den Jüngern erreichte. Πιστεύειν wird von verschiedenen Graden des mehr oder weniger starken Glaubens gebraucht (V. 22. 11, 15. 13, 19. 20, 8.). Ueber δόξα s. zu 1, 14.

Wie die Wunder der Einwürkung Christi auf die vernunftlose Natur überhaupt auffallender sind, als die Heilungswunder, da bei diesen psychologische Vermittlungen möglich, welche bei jenen fehlen, so ist gerade dieses Wunder von Strauß als die Spitze alles Wunderbaren bezeichnet worden, da es eine qualitative Verwandlung einer elementarischen Substanz in vegetabilische, eine eigentliche Transsubstantiation sei. Schon die Periode der Aufklärung hat natürlich an dem Wunder Anstoß ge-

nommen. Die **Paulus**'sche Erklärung desselben darf, wenigstens als charakteristischer Beleg für die Geistesrichtung, aus der sie hervorgegangen, auch für die Zukunft auf eine Erwähnung in den Kommentaren Anspruch machen. Die Begebenheit reducirt sich auf einen heitern Hochzeitsspaß, indem Jesus durch den heimlich mitgebrachten Wein der Gesellschaft eine erheiternde Ueberraschung zu machen beabsichtigte. Die ernste feierliche Anrede Jesu V. 4. ist hiernach «im Tone des Scherzenden gesprochen, der die Mutter abhalten will, ihm nicht durch Vorschnelligkeit den beabsichtigten Spaß zu verderben.» Die *δόξα* ist «die freie Humanität Jesu», zu der man «Zutrauen gewann» (*ἐπίστευσαν*), weil man sich vom Messias einen drückenden Ernst prognosticirte. Um nicht vieles weiter ist die Wundererklärung auf dem «ächt historischen» Standpunkt von **Gfrörer** gekommen. Historisch, erfährt man hier, ist allerdings das Wunder zu Kana, nur muß man freilich nicht glauben, daß Jesus den Wein, den er ja ohne Schwierigkeit für etliche Gulden habe kaufen können, gezaubert habe, sondern die Mutter Jesu hat ihn den armen Brautleuten zum **Geschenk mitgebracht** und hat während des Mahls, als der rechte Zeitpunkt gekommen war, dem Sohne das Zeichen gegeben, das Geschenk zu verabreichen. *) So lange die Aechtheit des Ev. feststeht, bleibt der Wunderscheu bei Wundern, wie das vorliegende, keine andere Ausflucht, als solche, wie die eben angegebenen. Auch **Strauß**, als er auf eine kleine Weile die Aechtheit des Ev. zuzugestehen Miene machte, half sich in seinem Aufsatz: «Vergängliches und Bleibendes im Christenthum» mit der leichtfertigen Phrase: «Die Wasserverwandlung — wie oft wird aus einem Gefäße, in dem sich früher Wasser befunden hatte, später auf die natürlichste Weise Wein geschöpft!» Von **Schweizer** ist die Erzählung unter die interpolirten Stücke des Ev. gerechnet worden. Seine Interpolationshypothese, wie scharfsinnig er auch bemüht ist, sie zu stützen, läßt sich überhaupt nicht halten. Steht nun die Geschichtlichkeit des Wunders fest, wie verhält es

*) Etwas Besseres hat auch **Kern** nicht gewußt, Tübing. Zeitschr. 1839. 2. H. S. 26.

sich mit seiner Denkbarkeit? Der letzte Grund des Wunders liegt in Gott, der, als die absolute Macht über die Natur, durch den Wunderthäter würkt. Als Grund der Gesetzmäßigkeit der Natur, oder — wie man sich neuerlich ausgedrückt hat, als das absolute und allgemeine Gesetz der Natur — muß Gott auch über die einzelnen Gesetze — der Schwere, des organischen Lebens u. s. w. die Macht haben, d. h. er kann innerhalb der bestehenden Natur einzelne schöpferische und unvermittelte Würkungen ausüben. So, wenn nach Eintritt des Todes der Organismus die Lebensfunktion aufs Neue beginnt. Im Streit mit den neuesten Wunderleugnern ist auch die Frage nur die: wird ein mit Gott geeinter Wille so auf die Naturgesetze einwürken wollen? — wird er es wollen, da diese doch eben der allgemeine Wille Gottes für die Natur sind? (Strauß Streitschriften 3 H. S. 116. Glaubenslehre I. S. 245.) Hierauf nun ist die Gegenfrage zu thun: diese absolute Allgemeinheit, woher steht sie fest? — so fest, daß auch nie im ethisch-teleologischen Interesse eine Ausnahme stattfinden kann? Doch auch wer eine unmittelbar-schöpferische Thätigkeit bei dem Gottmenschen für zulässig hält, wird in den einzelnen Fällen fragen, ob man auf sie zurückzugehen veranlaßt sei, ob man nicht mit einer durch die gegebene Natur vermittelten Thätigkeit ausreiche, d. h. ob der Wunderthäter nicht bloß der Faktor zur Sollicitirung eines in dem Gegenstande bedingten außerordentlichen Processes gewesen. Schon von Augustin ist in diesem Sinne auf das vorliegende Wunder die Kategorie eines «beschleunigten Naturprocesses» angewendet worden. Die Substanzverwandlung des Wassers, die alljährlich im Weinstocke eintrete, sei hier nur in beschleunigter Weise erschienen, so Hase Leben Jesu §. 58. 2 A., Olsh. Je vernünftiger und insinuanter diese Formel klang, desto energischer richtete sich der Hohn von Strauß dagegen, und würklich schien es, als wäre ihr philosophischer Schimmer mit eins vernichtet durch die trockene Bemerkung, daß bei der Wasserverwandlung in Kana eben das Beste gefehlt habe, nämlich der vegetabilische Faktor des Weinstocks. Dennoch hat diese Instanz auch nachher weder Hase in der 3. A. S. 92. noch Olsh. in der 3. A. abgehalten, auf ihrem Worte

zu beharren — freilich ohne dem Kritiker einen Bescheid auf seinen Einwand zu thun. *) Sollten nun die Apologeten mit ihrer Analogie die Gleichheit des Processes meinen, so wären sie ja freilich im Irrthume, meinen sie dagegen, worauf doch auch in der That der Ausdruck führt, nur die Aehnlichkeit, meinen sie ein geringeres, aber doch ähnliches Wunder — dieses plus und minus darf nicht befremden, auch Strauß hat nicht nur von Graden des Wunderbaren, sondern selbst von Graden des Unmöglichen (II. S. 155. 1. A.) gesprochen — so haben sie Recht. Kann denn Strauß die Verwandelung anorganischer Stoffe in organische durch den organischen Proceß läugnen? Müssen wir nicht bei der Nahrungsassimilation von Verwandelung — bei der Pflanze von Verwandelung des elementarischen Stoffes des Wassers (genauer der Kohlensäure und des Stickstoffes) in die Pflanze sprechen? Zwar drückt sich der Kritiker so aus, als ob der elementarische Stoff nichts weiter thäte, als eine Thätigkeit in der Pflanze anregen, darin wird er jedoch keine Beistimmung finden. Den stärksten coup hat er durch die Wendung hervorgebracht, daß der beschleunigte Naturproceß nicht einmal ausreiche, weil es nicht auf Most, sondern auf Wein ankomme, daß also noch ein beschleunigter Kunstproceß des Kelterns u. s. w. dazugekommen seyn müßte — als ob nicht ein Naturproceß ähnliche oder gleiche Resultate herbeiführen könnte, wie ein Kunstproceß. Ueberhaupt nöthigt bei vorliegendem Falle nichts zur Annahme der Substanzverwandelung. Das Wunder wird verständlich bei Annahme einer solchen Veränderung der chemischen Qualität des Wassers, wodurch es Farbe und Geschmack des Weines erhält; so hier Neander mit Verweisung auf Beispiele aus Athenäus und Theopompus, wo von weinähnlichen berauschenden Wasserquellen die Rede ist, wozu

*) Wenn Olsh. dort ausspricht, Strauß habe sich ja seitdem in den Streitschriften III. S. 113. selbst zur Formel des beschleunigten Naturprocesses bekannt, so ist dies an dieser Stelle eine irreleitende Bemerkung. Der Kritiker giebt nämlich S. 115. zu, daß namentlich bei Heilungswundern die Kategorie anwendbar sei, nur nicht bei Substanzverwandelungen.

dann noch hinzuzufügen das aus Casaubonus bei Lampe angeführte Beispiel in Vitruv 8, 3.

Aber nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Zweckmäßigkeit und Schicklichkeit gerade dieses Wunders ist in Anspruch genommen worden. Wenn sonst Christi Wunder als ein Ausfluß seiner Erbarmung ehrwürdig sind, so erschien das hier vorliegende, welches der gastlichen Ueppigkeit Vorschub thut, fast als unsittlich. Allein wir deuteten bereits an, daß wir eine Familie, mit welcher die Mutter Jesu Freundschaft hält, nur als arm und als fromm denken können, und für die Armuth spricht augenscheinlich der Weinmangel an einem Tage, wo in Palästina wohl keine anderen als sehr Unbemittelte einen Mangel an Wein eintreten ließen. «So ist nun die andre Ehre (außer Christi Gegenwart) — sagt Luther — daß er zu der armen Hochzeit schenket guten Wein — er hat vielleicht auch kein Geld und Kleinod gehabt zu schenken.» Maldon.: Voluit Christus non solum praesenti inopiae subvenire, sed multum etiam vini sponso remanere, tum ut illius paupertatem sublevaret, tum ut diuturnum testimonium ac monimentum esset facti miraculi. In der That erklärt sich unter den angegebenen Umständen die übergroße Quantität Weins sehr befriedigend. So ist also das Wunder bei Christo ein Ausdruck der Liebe und für die Jünger — wie wir lesen — ein Erweckungsmittel des Glaubens.

Die Tempelreinigung. V. 12—22.

V. 12. Von dem höher gelegenen südlichen Theile der Umgegend des galiläischen Sees begiebt sich Jesus nach dem nördlich liegenden Kapernaum, daher κατέβη. Da Mutter und Brüder ihn dahin begleiten, und da Kapernaum seine Stadt heißt, Matth. 9, 1., so dürfen wir schließen, daß sich die Familie hieher übergesiedelt hatte, oder wenigstens, daß Jesus hier längeren Aufenthalt zu nehmen pflegte; doch verweilt er diesmal nur kurz und, wie es scheint, ohne Wundererweisungen (s. 4, 44. 45.). Jerusalem will er zuerst zum Schauplatz der messianischen Würksamkeit machen. Da nun auf der bevorstehenden Passareise sein Jüngerkreis ihn begleitet, so ist anzu-

nehmen, daß er in der Zwischenzeit sich dieselben auf bleibende Weise verbunden habe.

V. 13—16. In Jerusalem angekommen, erscheint Jesus sofort an jener heiligen Stätte, die er einst als Knabe für das Haus seines Vaters erklärt hatte und vollzieht eine prophetisch-richterliche Handlung an derselben, wodurch er sie gleichsam in Besitz nimmt (Calv.). Außerhalb der drei Vorhöfe des Tempels war noch ein großer äußerer Raum, der einen gepflasterten, unbedeckten, von einem großen Säulengange umgebenen Platz enthielt; dies war der Vorhof der Heiden, und an diesen ist hier bei der allgemeinen Benennung ἱερόν zu denken. Diesen Platz trennte ein Gitterwerk, zu dem man auf vier Stufen hinaufstieg, vom innern Tempel, und an dem Eingange dieses Gitters fand sich eine Inschrift, daß kein ἀλλόφυλος weiter vordringen dürfte. Ursprünglich mochte das Handelsgeschäft außerhalb des Tempelbezirks getrieben und nur allmählig in denselben hineingedrungen seyn. Gewiß diente es den Zwecken des Tempelbesuchs und fand hierin eine Entschuldigung. Die Veranlassung mochte durch die auswärtigen Festbesucher gegeben werden, die Opfervieh sogleich käuflich zu finden und eben behufs des Kaufes ihr ausländisches Geld umzuwechseln wünschten, auch wohl diese Gelegenheit benutzten, um die Tempelsteuer abzutragen (2 Mos. 30, 13. f.), welche in ausländischem Geld nicht bezahlt werden durfte. Der strafende Zuruf Christi, wie wir ihn bei unserem Ev. lesen, weist nur auf das Geschäft, welchem nun einmal der Tempel ausschließlich geweiht ist; der stärkere Ausdruck Matth. 21, 13. deutet zugleich auf die sündlichen Gewohnheiten bei dem Handelsverkehr. Die gehobene Geißel diente, ohne Gebrauch von ihr zu machen, dazu, um bei der rohen Masse dem Worte größere Aufmerksamkeit zu verschaffen. Daß Christus Gebrauch von ihr gemacht haben sollte, widerspricht unseren Vorstellungen von seiner Würde, man wird indeß auch um so weniger daran denken, da doch zugestanden werden muß (auch von Strauß 3. A., zurückgenommen 4. A.), daß dieses Mittel zu dem beabsichtigten Zwecke keinesweges ausgereicht haben würde, daß dies nur die überwältigende Persönlichkeit Christi vermochte, welche den Eindruck erweckte, hier trete einer in gött-

licher Autorität auf, vgl. was von dem Eindruck der Erscheinung Jesu K. 7, 46. u. 18, 6. gesagt ist. Das war ja die Stellung der alttestamentl. Propheten, daß sie im Namen Gottes in bürgerliche und religiöse Institutionen reformirend und regenerirend eingreifen durften. Auch hat man nicht bloß bei dem speciell praktischen Zweck dieser temporären Reinigung des Tempels stehen zu bleiben; gewiß schaute der Erlöser in dieser einzelnen Handlung das Symbol seiner gesammten Thätigkeit — Reinigung des Hauses Gottes. Wenn die Taubenhändler mit größerer Milde als die anderen behandelt werden, so hat dies wohl zunächst in der Natur dieses Thieres seinen Grund, vielleicht auch darin, daß die Tauben Opfer der Armen waren.

V. 17. Dieselbe Formel ἐμνήσθησαν findet sich auch V. 22. und 12, 16. — doch mit dem Zusatz «nach Jesu Auferstehung»; da dieser Zusatz hier fehlt, so hat man wohl anzunehmen, daß ihnen der alttestamentl. Spruch sogleich einfiel. Da Ps. 69, 10. David von sich selbst spricht, mithin keine direkte Weissagung stattfinden kann, so darf man nur mit Luther sagen: «das Individuum wird in das Genus gezogen.» Darin nämlich, daß von den Heiligen des A. B. überhaupt ein solcher verzehrender Eifer für das Haus Gottes bezeugt wird, finden die Jünger auch für den Eifer des Herrn eine Rechtfertigung; vergl. über solche Anführungen meine Schrift «Das Alte Testament im Neuen Testament 2. A. 1839.»

V. 18. Die Ἰουδαῖοι sind auch hier, wie 1, 19., die Synedristen. Sie bestreiten nicht überhaupt die Zulässigkeit eines solchen eifernden Verfahrens, sondern verlangen nur den Ausweis über die Befugniß Jesu. Nach V. 23. hat Jesus bei dieser ersten Anwesenheit manche Wunder gethan, da indeß der Gang nach dem Tempel wohl der erste gewesen, so erklärt sich diese Forderung. Δεικνύειν ebenso wie ἀποδεικν. und ἐπιδεικν. exhibere 10, 32. 1 Makk. 6, 34. Ὅτι, wie auch das deutsche daß in gleicher Verbindung gebraucht wird, = εἰς τοῦτο ὅτι 7, 35. 9, 17.

V. 19. Der Imp. λύσατε ist imper. permiss. wie Mtth. 20, 32. Τοῦτον muß δεικτικῶς gesprochen seyn, und da der Erlöser so eben die Tempelreinigung vorgenommen hat, so ist

man geneigt, folgenden Sinn in die Worte zu legen: «Führet nur durch eure Entweihung des Heiligthums, von der ihr eben ein Beispiel gegeben, den Untergang des Tempels herbei, des Mittelpunktes eures symbolischen Gottesdienstes, und in kurzer Frist werde ich einen neuen geistigen Tempel an die Stelle setzen», so Henke, Herder, Lücke, Bleek. Aehnlich unter den Alten Athan. opp. I. 545. Da nicht zu verkennen ist, daß die Jünger manchen alttestamentl. Ausspruch — wiewohl ohne die historische Beziehung zu leugnen — in anderem Sinne angewendet haben, als der, welchen die historische Auslegung fordert, und da sie überdieß an den symbolischen Charakter der Reden Jesu gewöhnt waren, so könnte es nicht befremden, wenn sie später in einem Ausspruche, wie der vorliegende, einen tieferen Sinn annehmen zu müssen gemeint und so ihn unrichtig gedeutet hätten. Eine nicht historisch genaue Deutung von Aussprüchen Christi selbst findet sich auch 18, 9. vergl. 17, 12., desgl. 7, 39. Dennoch müssen wir, auch nach nochmaliger Erwägung, dabei beharren, daß sich gegen die Auslegung, die der Jünger selbst giebt, nichts Bedeutendes einwenden läßt, daß dagegen die erwähnte Auslegung der Neueren manches wider sich hat. Auch ist dies die Ansicht von Flatt Symbolae in ev. Joh. P. 1., Heydenreich in Hüffell und Heydenreich Zeitschr. f. Predigerw. 2. Bd. 1. H., Mey., Kling in den Studien u. Kritiken 1836. H. 1., Neander (a. a. O. S. 400.). Beginnen wir mit den Schwierigkeiten, welche der modernen Ansicht entgegenstehen. Den von Anderen gebrauchten Grund, daß das neutestamentl. Gottesreich nicht als Wiedererweckung des Tempels hätte bezeichnet werden können, machen wir nicht geltend, denn der Substanz nach bildeten allerdings beide Oekonomieen eine Einheit, wie Joh. 10, 16. die αὐλή und Hebr. 3, 2—6. das Haus Gottes im Alten und Neuen Testament als identisch betrachtet wird. Unsere Instanzen sind vielmehr diese: 1) Auch von Strauß, Lücke und de Wette wird nunmehr zugestanden, was in den frühern Auflagen von mir urgirt wurde, es lasse sich, daß ἐν τρισὶν ἡμέραις in Kurzem bedeute, nicht durch völlig entsprechende Belege beweisen; nur ähnlich ist der sprüchwörtliche Ausdruck Hos. 6, 2. Luk. 13, 32. 2) Der Aus-

spruch der Zeugen Mark. 14, 58. Matth. 26, 61. wird von den Synoptikern ein falsches Zeugniß genannt. Zwar kann man diesen Zeugen nicht die oben angegebene geistige Fassung zutrauen; sie haben unter dem ναὸς ἀχειροποίητος wohl nur in materiellerem Sinne einen vom Himmel herabgekommenen ätherischen Tempel verstanden. Einige im Volke haben indeß das falsche Zeugniß so verstanden, als hätte Jesus eine Tempelreformation verheißen, wie man aus Apg. 6, 12—14. sieht. Wenn Lücke, de Wette sagen, das Falsche liege nur darin, daß sie Jesu die Absicht, den Tempel abzubrechen, beilegen, während er spreche: «brechet ihr ab», so ist doch diese Differenz das Unwesentliche an der Sache. Der Hauptsache nach hätten die falsch genannten Zeugen richtig referirt, wie denn auch Lücke hinterher selbst erklärt: «Aus historischem Interesse scheue ich mich nicht, die Fassung oder vielmehr Deutung der falschen Zeugen bei Markus für wahrer zu halten, als die des Apostels.» 3) Hat Christus bei dem τοῦτον auf das Gebäude hingewiesen, so mußten auch die Juden an eine Zerstörung des Gebäudes denken, und fast unvermeidlicherweise mußte ihnen der Ausspruch als eine Prahlerei erscheinen (Mtth. 27, 40.). Dies die Bedenken. Daß andererseits die Deutung des Ev. einen angemessenen Sinn gebe, läßt sich gewiß nicht läugnen. Der, welcher Mtth. 12, 6. den Ausspruch thut: «Ich sage euch, daß hier etwas Größeres ist, als der Tempel», durfte wohl auch hier entgegnen: brechet nur, wie dieses eurem unheiligen Sinne gemäß ist, diesen Tempel, in welchem die Gottheit noch auf weit reellere Weise, als in dem eurigen Wohnung gemacht hat, und ich werde ihn wieder aufrichten. Zwar entgegnet man nun, daß ein solcher Ausspruch den Fragenden absolut unverständlich hätte seyn müssen; aber wohl mehr, als wenn Jesus das samaritische Weib auf eine Zeit verweist, wo man nur im Geiste und in der Wahrheit anbeten werde? — ein Ausspruch, dessen Authentie doch auch selbst von de Wette ausdrücklich zugestanden wird. Dieses so viel gehörte Argument, dem übrigens diejenigen Exegeten, welche es gebrauchten, selten getreu geblieben sind, können wir überhaupt nicht anerkennen. Wie viele anfangs unverstandene Aussprüche des Herrn haben später bei den Jüngern, und ohne

Zweifel auch selbst bei empfänglichen Gegnern Frucht getragen. Und überdies — sprechen nicht hohe Geister so manches aus ihrem Selbstbewußtseyn heraus, ohne Berechnung des Maaßes der Verständlichkeit für die verschiedenen Zuhörer? Es kommt dazu, daß ja Matth. 12, 38—41. und 16, 4. Christus ganz auf dieselbe Weise verfährt. Wendet man andererseits ein, daß, wenn Christus dabei auf seinen eigenen Leib hinwies, seine Worte wenigstens nicht auf das Tempelgebäude bezogen werden konnten, so läßt man den übeln Willen außer Acht, den doch die Obern des Volks in allen Stücken gezeigt haben (8, 22. 57.). — Wie sehr sich dieser Ausspruch des Herrn verbreitet haben muß, erhellt nicht nur aus der Anführung im Munde der falschen Zeugen, und der Ankläger des Stephanus, sondern auch aus dem Spotte jener Leute am Kreuz Matth. 27, 40., und wenn nun Joh. der einzige Ev. ist, der denselben im passenden, historischen Zusammenhange und in der ursprünglichen Form berichtet, so liegt darin ein beachtungswerthes Zeugniß für seine historische Treue.

V. 20. Da sie Christi Worte auf den äußern Tempel beziehen, so macht ihnen namentlich der Zeitraum von 3 Tagen den Eindruck einer Prahlerei. Im 18ten oder 15ten Jahre des Herodes hatte der Umbau des von Serubabel errichteten Tempels begonnen, erst unter Agrippa II., 64 nach Chr., war er ganz beendet worden; man nimmt nun an, daß gerade damals, vielleicht nach Vollendung eines Hauptgebäudes, ein Stillstand im Bau eingetreten war.

V. 21. 22. Es erhellt aus V. 22. und aus 20, 9. vgl. mit Luk. 24, 26., daß die Apostel und der Herr selbst in dem A. T. Weissagungen auf die Auferstehung gefunden haben. Eben Luk. 24, 26. zeigt, daß dabei auch an solche Stellen gedacht wurde, wo von der δόξα Christi die Rede war, also namentlich Jes. 53. Außerdem giebt die Art, wie Christus Joh. 3, 14. typischerweise im A. T. die Idee der Versöhnung durch einen Gekreuzigten nachweist, einen wichtigen Wink, wie es sich auch mit diesen Nachweisungen der Auferstehung verhalten haben werde, vgl. zu 5, 46.

Eine Tempelreinigung beim letzten Passabesuch Jesu in Jerusalem wird auch Mtth. 21, 12. Luk. 19, 45. berichtet. Schon von einigen englischen Theologen, Pearce, Priestley und

dann von den meisten unter den Neueren ist die Identität beider Thatsachen behauptet worden (selbst von **Krabbe** a. a. O. S. 248.). Nachdem früher die Meisten, auch **Strauß** 1. A., für die Richtigkeit der chronologischen Stellung bei den Synoptikern gestritten, glaubt man nun die bei Joh. vertheidigen zu müssen, auch **Strauß** 3. A., doch entschieden dagegen 4. A. Den Synoptikern, meint man, sei vielleicht die Nachricht, daß Jesus einst die Handelsleute aus dem Tempel getrieben, ohne nähere historische Angabe zugekommen, da sie nun von keinem andern Passa wußten, oder doch von keinem andern **erzählten**, als vom letzten, so sei sie an dieser Stelle «untergebracht worden.» Fragen wir zuerst, ob die Wiederholung der Handlung bei Christi letztem Einzug in den Tempel eine Unwahrscheinlichkeit habe? Dies können wir nicht finden. Es könnte uns nicht wundern, wenn die Handelsleute schon am nächsten Passa ihren Unfug erneut hätten; in der That ließe sich das Gegentheil nur in dem Maaße erwarten, als die ungewöhnliche religiöse Erscheinung einen Eindruck auf ihr Gewissen hervorgebracht hätte. Vielleicht unterblieb indessen das Unwesen im 2ten Jahre; wenn jedoch im 3ten Jahre der Eindruck von früher her nicht mehr stark genug war, um die Wiederholung desselben zu verhindern, kann man sich darüber wundern? Christus berührt bei den Synoptikern nicht, daß er schon einmal ähnlich aufgetreten sei, aber die Ueberlieferung pflanzte ja überall nur die gröbern Bestandtheile der Rede fort. Zu diesen gehörte nun namentlich das Wort des Herrn V. 19., wie man aus der erwähnten mehrfachen Bezugnahme auf dasselbe sieht. Wäre nun das, was die Synoptiker berichten, die von Joh. erzählte Thatsache, sollte man nicht auch diesen wichtigen Ausspruch Christi in derselben erwähnt finden? Auf die übrigen Unähnlichkeiten der Erzählung wollen wir kein Gewicht legen, aber daß dieser Ausspruch bei den Synoptikern fehlt, müssen wir als einen Beweis dafür ansehen, daß sie eine andere Thatsache berichten. Zwar hat man geglaubt, Mtth. 21, 23. Luk. 20, 2. das wieder zu finden, was Joh. 2, 18. erzählt, aber die Frage der Volksoberen bezieht sich ja dort auf das **Lehren** und findet nach Matthäus am folgenden Tage, nach Luk. an Einem der folgenden Tage statt.

Würkungen der Zeichen in Jerusalem. V. 23—25.

V. 23—25. An den folgenden Tagen verrichtet also Jesus noch viele Wunder, wie denn auch 4, 45. darauf Bezug nimmt. Jesus durchschaut indeß die Gemüther und betrachtet diejenigen nicht als seine wahren Jünger, die bloß durch die Wunder oder auch durch oberflächliche Eindrücke (8, 31.) zur Anerkennung bewogen werden. Ueber die von Christo selbst den Wundern beigelegte Bedeutung vgl. namentlich Neander a. a. O. S. 273. ff. Am meisten im Sinnlichen befangen, ist die Klasse derjenigen, für welche das Wunder keinen andern, als einen sinnlichen und eigennützigen Zweck hat (Joh. 6, 26.); eine Stufe höher stehen diejenigen, welche zwar im egoistischen Interesse das Wunder begehren, dann aber auch zu einem höhern Ziele sich hinführen lassen (4, 53.); noch um einen Grad höher solche, welche das Bedürfniß des Glaubens fühlen, der aber nicht anders, als durch sinnliche Erweisungen des Göttlichen vermittelt werden kann (3, 2.); am höchsten diejenigen, welche durch das Wort und die Erscheinung Christi zum Glauben vermocht werden (10, 38. 14, 1.). — Die tiefere Menschenkenntniß des Herrn hebt Joh. mit Vorliebe hervor (K. 6, 61. 64. 5, 42., vgl. auch Matth. 9, 4.). Der Artikel bei ἄνθρωπος bezeichnet den faktisch gerade entgegentretenden Menschen, mit welchem es Christus eben zu thun hat (Winer S. 103.). Das sich nicht Anvertrauen kann wohl nicht das Zurückhalten von näheren Eröffnungen bezeichnen, denn auch Nik. gehört in jene Zahl, sondern das Mißtrauen in ihre würkliche Jüngerschaft (6, 61—66.).

Kapitel 3.

Christus führt einen der Wundergläubigen auf einen höhern Standpunkt des Glaubens. V. 1—15.

Zu diesem Abschnitte vgl. die Abhandlung in Knapp, Scripta varii argumenti no. VI., zu V. 14. 15. die eingehende Abhandl. von Jacobi in den Studien u. Kritiken 1835. H. 1.

V. 1. 2. Der Ev. giebt ein Beispiel eines solchen, der, wie Luther es ausdrückt, «zum Milchglauben» gelangt war,

an welchem Christus seinen tiefen Blick in die Menschenbrust offenbarte. Die gangbare Ansicht stellt den Nik. zu niedrig. Es muß doch ein starker Eindruck gewesen seyn, den Nik. bereits empfangen hatte, denn nicht wenig gab es für ihn zu überwinden, um auch nur bei Nacht zu Jesu zu kommen. Er war ein angesehenes Mitglied des obersten Gerichtshofs des Landes, und wie man daraus schließen darf, wahrscheinlich auch vermögend und schon bejahrt (V. 4.); als Pharisäer war er der Versuchung zur Selbstgerechtigkeit besonders ausgesetzt. Luth.: «Da wird uns ein schön geistlich Spiel vorgehalten, wie die allerbeste Vernunft und schönste Frömmigkeit auf Erden anläuft mit der rechten Wahrheit und geistlichem Wesen. Es stehet bei ihm bei einander, wie man's sollte malen, Gewalt, allerhöchste Frömmigkeit, Klugheit, dazu auch Liebe zu Christo; noch siehe, wie er anläuft.» Daß indeß einige von den Vornehmern ähnliche Eindrücke erhalten hatten, darauf läßt das *οἴδαμεν*, das Beispiel des Joseph von Arimathia und die Aussage des Ev. (12, 42.) schließen. Wozu bekennt sich nun hier Nik.? Zu dem Glauben an die prophetische Würde des Herrn, vgl. zu *ἔρχεσθαι ἀπὸ θεοῦ* das *ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ* 1, 6. Und zwar macht er einen Schluß von dem übermenschlichen Ursprunge der Thaten Jesu auf seine Lehre, und erkennt in beiden denselben Urheber an, Gott.

V. 3. Luth.: «Das wäre ja eine unfreundliche Antwort auf einen freundlichen Gruß.» Setzen wir den Blick Jesu ins Innere des Pharisäers voraus, so befremdet der abrupte Charakter der Antwort nicht. Aehnlich ist in dieser Hinsicht die Antwort 6, 26. Die ausführliche Erörterung über den Begriff «Gottesreich» — wofür bei Matth. *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* — gehört zu Matth. 3, 2., vgl. meinen Comm. zur Bergpredigt, zu Mtth. 5, 3. Als Bezeichnung des Messiasreiches findet sich der Ausdruck Dan. 7, 14. 18. 27. Es führt diesen Namen, weil die Gott widerstreitenden Kräfte in diesem Reiche, auf dessen letzten Ausgang 1 Kor. 15, 28. hinweist, überwunden seyn werden. Nach dem verschiedenen Grade der Erleuchtung wurde das Wort von den Juden natürlich in mehr oder weniger geistigem Sinne genommen. — Der Ausdruck *ἰδεῖν* nach hebräischem

Sprachgebrauch «erfahren, theilhaft werden» (3, 36. 8, 51.). Ob ἄνωθεν hier so viel als δεύτερον sei, oder = οὐρανόθεν, ist bis auf die neueste Zeit streitig gewesen; Orig., Cyrill., Nonnus, Erasm., Lücke, Mey., de Wette nehmen das letztere an, Syr., Vulg., Kopt., Olsh., Neand. das erstere. Beachtenswerth ist allerdings, daß V. 31. und 19, 11. ἄνωθεν = οὐρανόθεν und daß 1, 13. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18. nur der Begriff des γεννηθῆναι ἐκ θεοῦ, welches = οὐρανόθεν. Aber daß Nik. überhaupt diese Gegenfrage thun konnte, wie auch, daß er in seiner Frage δεύτερον γεννηθῆναι gebraucht, entscheidet doch wohl für die erstere Fassung, welche im N. T. die Parallelen hat ἀναγεννηθῆναι 1 Petr. 1, 3. 23., παλιγγενεσία Tit. 3, 5., καινὴ κτίσις Gal. 6, 15. Doch ist ἄνωθεν nicht geradezu so viel wie πάλιν, sondern von vorn, d. h. von neuem; Gal. 4, 9. findet sich πάλιν ἄνωθεν nebeneinander. So wird Nik. sofort auf den Mittelpunkt des christlichen Glaubens verwiesen. Was der Herr unter dieser neuen Geburt verstanden habe, zeigt dann V. 6. deutlicher, daß sie nämlich das Entstehen eines Zustandes sei, in welchem der Geist Gottes das durchgängig bestimmende Princip ist. Den Rabbinen ist das Bild nicht unbekannt, sie nennen einen Proselyten eine neue Kreatur בְּרִיָּה חֲדָשָׁה (Schöttgen horae Talm. I. 704. Lightfoot horae Talm. S. 984.); möglich wäre es, daß, wenn nicht Christus hier, doch Paulus den Ausdruck als bekannt voraussetzte.

V. 4. Daß ein bejahrter Schriftgelehrter in der bildlichen Ausdrucksweise so unbewandert gewesen seyn sollte, wie sich Nik. schon hier und in noch höherem Grade in der wiederholten Frage V. 9. zeigt — zumal wenn es gangbar war, Proselyten Neugeborene oder Neugeschaffene zu nennen — ist der neuesten Kritik so unglaublich erschienen, daß das Gespräch als eine Fiktion angesehen wird, in welcher der Kontrast absichtlich ins Grelle gemalt, um den jüdischen Meister als einen Thoren darzustellen (Strauß, Bauer); auch gehöre es zur Manier des Schriftstellers, die Gespräche Jesu durch fleischliche Mißverständnisse der Zuhörer fortzuspinnen. Diese letztere Behauptung überhaupt, wie auch in Betreff vorliegender Stelle hat Schweizer a. a.

D. S. 32. gewürdigt. Er sucht zu zeigen, daß es sich hier bei Nikodemus überall nicht vom Verstehen, sondern vom Glauben handle — handle es sich vom Verstehen, warum wiederhole V. 9. der Schriftgelehrte die Frage, da er doch nun an keine andre als geistige Geburt denken könne, warum tadele Christus V. 12., daß sie nicht glauben? Es sei die Rede V. 4. vergleichungsweise zu nehmen, Nik. zweifle etwas so Großes erfüllen zu können und antworte daher, diese Forderung sei ja so schwer zu erfüllen, wie wenn einer noch einmal in den Mutterleib eingehen und geboren werden sollte. Dieser Fassung, welche sich auch mir schon früher dargeboten hat, bin ich nunmehr geneigt, den Vorzug zu geben. Man hat dann die erste Frage in V. 4. rein bildlich zu nehmen, die zweite, zu welcher Beng. fein bemerkt: animosius objicit Nic., als komparativische Erläuterung: «Kann einer, der alt ist, aufs Neue geboren werden? So unmöglich ist dies doch, wie wenn» u. s. w. Dann ist auch V. 8. im Zusammenhange der Rede besser motivirt, V. 5 u. 6. bekräftigt in uneigentlichen Ausdrücken die Nothwendigkeit der Wiedergeburt, V. 8. zeigt die Möglichkeit, nämlich durch den frei würkenden Gottesgeist. Meint man indeß dennoch in diesen Fragen den Ausdruck eines Nichtverstehens zu finden, so fasse man sie so: «Eigentlich kannst du dies doch nicht meinen, was meinest du also» (Lücke, Olsh.). — Durch das γέρων ὤν wendet Nik. Christi Wort speciell auf sich an (Beza).

V. 5. Zunächst wird die Nothwendigkeit noch einmal bekräftigt, dann die Natur dieser Geburt dargelegt — derselbe Gegensatz wie 1, 13. Durch Angabe des zeugenden Princips ist auch die Art der Zeugung charakterisirt. Aber was will die Bestimmung ἐξ ὕδατος? Schon Chrys. erklärt es von der Taufe, und sinnreich fand man, der physischen Zeugung analog, im Geiste das väterliche, im Wasser das mütterliche Princip angedeutet (Theod. Mopsv., Ammon., Maldon.), so die kathol., luther. Interpreten, auch Bucer, dann Tittmann, Knapp, Fikenscher. Dafür spricht die Verbindung, in welche sonst im N. T. Wiedergeburt und Taufe gesetzt werden (Eph. 5, 26. 1 Petr. 3, 21. Tit. 3, 5.), und ἐν ὕδατι καὶ αἵματι bei Joh. selbst 1 Joh. 5, 6., welches auch Lücke

von der Taufe erklärt. Es ist wohl das dogmatische Bedenken, daß so, nach Christi eigenem Worte, der Taufe bei der Wiedergeburt ein gleicher Antheil wie dem Geiste zugeschrieben werde, gewesen, weshalb namentlich reformirte Ausleger diese Erklärung verlassen haben. Zwingli erklärt aqua als bildliche Bezeichnung der cognitio, claritas, lux coelestis, Calvin als Epexegesis: aquae spirituales, non fluviales, so auch Beza mit Verweisung auf den Zusatz πυρί Luk. 3, 16. Eine komparative Beziehung auf die Taufe des Joh. nimmt Beausobre, Herder an, der Erstere: si quelqu'un n'est né non seulement de l'eau, mais aussi de l'esprit. Neuerdings hat sich indeß auch auf der einen Seite das Bestreben geltend gemacht, einen volleren Sinn zu gewinnen, andererseits ohne dogmatische Rücksicht den Sinn zu bestimmen. Das erstere bei Olsh. Schon Calv. erwähnt, daß von Einigen das Wasser als elementarisches Symbol der weichen, der Geist oder Wind der beweglichen, leichten Geistesdisposition anzusehen sei, ohne welche eine Sinnesänderung nicht möglich. So will auch Olsh. sinnreich das Wasser als Symbol der sich in Liebe hingebenden Seele, den Geist als Bezeichnung gleichsam der männlichen Potenz ansehen, durch deren Einwürkung die neue Geburt zu Stande kommt. Aber diese symbolische Bed. des Wassers hat im Gebiete des neutestamentl. Sprachgebrauchs keine Analogie; dagegen die Beziehung auf die Taufe die größte. Auf diese sind daher zunächst auch die negativen Kritiker zurückgekommen. Allein eben weil man bei der Nebeneinanderstellung von ὕδωρ und πνεῦμα unter dem erstern die Taufe verstehen müsse, die Erwähnung derselben aber damals und vor diesem Manne die höchste Unwahrscheinlichkeit habe, so ist hieraus von Strauß, Bauer ein neuer Beweis für den fingirten Charakter des ganzen Gesprächs entnommen worden. Allein an ein absichtliches Einschieben dieser Beziehung aus dogmatischem Interesse für das Sakrament kann um so weniger gedacht werden, da dieselbe V. 8. wieder fallen gelassen ist (Neander). Eher mag man sagen, daß der Jünger von dem späteren Bewußtseyn aus, wo Taufe und Wiedergeburt in enger Beziehung zu einander gefaßt worden ist, unwillkührlich das Wort ἐν ὕδατι mit eingeschoben. Ist es indeß richtig, daß Chri-

D. S. 32. gewürdigt. Er sucht zu zeigen, daß es sich hier bei Nikodemus überall nicht vom Verstehen, sondern vom Glauben handle — handle es sich vom Verstehen, warum wiederhole V. 9. der Schriftgelehrte die Frage, da er doch nun an keine andre als geistige Geburt denken könne, warum tadele Christus V. 12., daß sie nicht glauben? Es sei die Rede V. 4. vergleichungsweise zu nehmen, Nik. zweifle etwas so Großes erfüllen zu können und antworte daher, diese Forderung sei ja so schwer zu erfüllen, wie wenn einer noch einmal in den Mutterleib eingehen und geboren werden sollte. Dieser Fassung, welche sich auch mir schon früher dargeboten hat, bin ich nunmehr geneigt, den Vorzug zu geben. Man hat dann die erste Frage in V. 4. rein bildlich zu nehmen, die zweite, zu welcher Beng. fein bemerkt: animosius objicit Nic., als komparativische Erläuterung: «Kann einer, der alt ist, aufs Neue geboren werden? So unmöglich ist dies doch, wie wenn» u. s. w. Dann ist auch V. 8. im Zusammenhange der Rede besser motivirt, V. 5 u. 6. bekräftigt in uneigentlichen Ausdrücken die Nothwendigkeit der Wiedergeburt, V. 8. zeigt die Möglichkeit, nämlich durch den frei würkenden Gottesgeist. Meint man indeß dennoch in diesen Fragen den Ausdruck eines Nichtverstehens zu finden, so fasse man sie so: «Eigentlich kannst du dies doch nicht meinen, was meinest du also» (Lücke, Olsh.). — Durch das γέρων ὤν wendet Nik. Christi Wort speciell auf sich an (Beza).

V. 5. Zunächst wird die Nothwendigkeit noch einmal bekräftigt, dann die Natur dieser Geburt dargelegt — derselbe Gegensatz wie 1, 13. Durch Angabe des zeugenden Princips ist auch die Art der Zeugung charakterisirt. Aber was will die Bestimmung ἐξ ὕδατος? Schon Chrys. erklärt es von der Taufe, und sinnreich fand man, der physischen Zeugung analog, im Geiste das väterliche, im Wasser das mütterliche Princip angedeutet (Theod. Mopsv., Ammon., Maldon.), so die kathol., luther. Interpreten, auch Bucer, dann Tittmann, Knapp, Fikenscher. Dafür spricht die Verbindung, in welche sonst im N. T. Wiedergeburt und Taufe gesetzt werden (Eph. 5, 26. 1 Petr. 3, 21. Tit. 3, 5.), und ἐν ὕδατι καὶ αἵματι bei Joh. selbst 1 Joh. 5, 6., welches auch Lücke

von der Taufe erklärt. Es ist wohl das dogmatische Bedenken, daß so, nach Christi eigenem Worte, der Taufe bei der Wiedergeburt ein gleicher Antheil wie dem Geiste zugeschrieben werde, gewesen, weshalb namentlich reformirte Ausleger diese Erklärung verlassen haben. Zwingli erklärt aqua als bildliche Bezeichnung der cognitio, claritas, lux coelestis, Calvin als Exegesis: aquae spirituales, non fluviales, so auch Beza mit Verweisung auf den Zusatz πυρί Luk. 3, 16. Eine komparative Beziehung auf die Taufe des Joh. nimmt Beausobre, Herder an, der Erstere: si quelqu'un n'est né non seulement de l'eau, mais aussi de l'esprit. Neuerdings hat sich indeß auch auf der einen Seite das Bestreben geltend gemacht, einen volleren Sinn zu gewinnen, andererseits ohne dogmatische Rücksicht den Sinn zu bestimmen. Das erstere bei Olsh. Schon Calv. erwähnt, daß von Einigen das Wasser als elementarisches Symbol der weichen, der Geist oder Wind der beweglichen, leichten Geistesdisposition anzusehen sei, ohne welche eine Sinnesänderung nicht möglich. So will auch Olsh. sinnreich das Wasser als Symbol der sich in Liebe hingebenden Seele, den Geist als Bezeichnung gleichsam der männlichen Potenz ansehen, durch deren Einwürkung die neue Geburt zu Stande kommt. Aber diese symbolische Bed. des Wassers hat im Gebiete des neutestamentl. Sprachgebrauchs keine Analogie; dagegen die Beziehung auf die Taufe die größte. Auf diese sind daher zunächst auch die negativen Kritiker zurückgekommen. Allein eben weil man bei der Nebeneinanderstellung von ὕδωρ und πνεῦμα unter dem erstern die Taufe verstehen müsse, die Erwähnung derselben aber damals und vor diesem Manne die höchste Unwahrscheinlichkeit habe, so ist hieraus von Strauß, Bauer ein neuer Beweis für den fingirten Charakter des ganzen Gesprächs entnommen worden. Allein an ein absichtliches Einschieben dieser Beziehung aus dogmatischem Interesse für das Sakrament kann um so weniger gedacht werden, da dieselbe V. 8. wieder fallen gelassen ist (Neander). Eher mag man sagen, daß der Jünger von dem späteren Bewußtseyn aus, wo Taufe und Wiedergeburt in enger Beziehung zu einander gefaßt worden ist, unwillkührlich das Wort ἐν ὕδατι mit eingeschoben. Ist es indeß richtig, daß Chri-

stus nicht selbst von der Taufe habe sprechen können? Seine Jünger tauften ja, s. K. 4, 2. Ueberdies, konnte der Erlöser nicht aus seinem Bewußtseyn heraus auch aussprechen, was seine Zuhörer noch nicht verstanden? S. zu 2, 19. Wir fragen ferner: ist es richtig, daß, falls man ὕδωρ auf die Taufe bezieht, dies nur aus der katholischen oder lutherischen Lehre von der Taufe zu begreifen sei? Schon daß V. 8. nur der Geist erwähnt wird, spricht dagegen. Immerhin wird man nach reformirter Lehre sagen dürfen, die Taufe sei als pignus, signaculum erwähnt. Oder man darf mit Neander, Lücke sagen: «Das Wasser konnte dem Nik. schon aus der Taufe des Joh. als Symbol der Reinigung des innern Menschen bekannt seyn.» Sollte indeß nicht die Art, wie sich sonst ἐν ὕδατι und ἐν πν. gegenüber gestellt findet (1, 26. 31. 33. Apg. 1, 5.), wahrscheinlich machen, daß der Herr würklich an die Johannestaufe dachte, also an die Bußtaufe, so daß gerade die zwei Stücke hervorgehoben werden, auf denen nach der kirchlichen Lehre die Wiedergeburt beruht? Das ἐξ bezeichnet wohl hier und in V. 6. nicht, wie 1, 13., die causa efficiens, sondern nach sinnlicher Anschauung das Element, aus welchem die Geburt hervorgeht.

V. 6. Die Dignität dieser Geburt wird angegeben wie 1, 13. Auch hier ist der Gegensatz einfach: leibliche und geistige Geburt. Das neutr. allgemeiner als das masc. Aus einem Zeugungsakte der Naturseite des Menschen geht ein Produkt hervor, in welchem die Natur überwiegt, das erst durch einen neuen Gnadenakt von oben wahrhaft Geist wird. Daß das πνεῦμα das πνεῦμα τοῦ θεοῦ sei, zeigt V. 8. Das Produkt, welches in einem geistigen Zeugungsakt von diesem ausgeht, ist gleicher Art.

V. 7. 8. Werden diese zwei Verse streng gefaßt, so leiten sie nicht darauf, daß Nikodemus V. 4. seinen Mangel an Verständniß ausgesprochen, sondern daß er einen Zweifel an der Möglichkeit einer so außerordentlichen Umwandlung zu erkennen gegeben. Sie zeigen nämlich, daß der Geist Gottes eine über alles Verständniß hinausgehende freie Würksamkeit äußere. Πνεῦμα und רוּחַ sowohl Wind als Geist. Das erstemal, wie οὕτως zeigt, nicht vom Geist zu verstehen (Orig., August., Beng.), sondern vom Winde, der auch Predig. Sal. 11, 5. Bild des

Unerklärlichen und bei Xenoph. Memor. 4, 3, 14. Bild der dem Wesen nach unsichtbaren, in den Würkungen spürbaren Gottheit. Es findet sich ein dreifacher Vergleichungspunkt: der Wind weht mit einer von Menschen nicht zu überwältigenden Kraft; seine Würksamkeit giebt sich zu erkennen; doch ist die Art derselben unbegreiflich — wir kennen nämlich in wenigen Fällen die Ursachen des gestörten Gleichgewichtes der Luft. *) Ob das letzte Glied noch genauer im Einzelnen zu deuten ist, ob dadurch angedeutet wird, daß die ersten Anfänge und Vorbereitungen zur Wiedergeburt und das letzte in der Ewigkeit zu erreichende Ziel derselben dem Menschen nicht erkennbar seien, ist die Frage.

V. 9. 10. Daß Nik. auch jetzt noch nicht verstanden habe, ist auch den Worten nach nicht anzunehmen; nicht den Charakter einer Frage haben sie, sondern den eines Ausrufes. So faßt es auch Luth. in der einen Auslegung des Ev. (B. 11. S. 2974.), in der andern sagt er freilich, daß Nik. «je länger, je mehr nicht versteht» (S. 1556.). — Auch jetzt noch kann Nik. die Größe einer solchen Umwandlung nicht fassen. Von der Macht des Gottesgeistes hatte Christus gesprochen, von dieser mußte ein Gesetzeslehrer des A. T. wissen (Ps. 51, 12. Ezech. 18, 31. 36, 24—28. Jer. 31, 33.). Der Artikel vor διδ. ist rhetorisch gebraucht (Bernhardy Synt. S. 315. Passow II. S. 311.), wofür auch das feierliche τοῦ Ἰσραήλ spricht. Erasm., Beng., Knapp: tu ex eruditione notus ille et clarus Israelitarum doctor es. Ob man übersetzt: «du weißt nicht» oder «du siehst nicht ein», kommt auf dasselbe hinaus.

V. 11. Wegen V. 12. 13. ist man geneigt, den Plur. als rhetorischen Plur. statt des Sing. zu nehmen (Theoph.), zumal da sich Christus das ὁρᾶν specifischerweise zuschreibt (Joh. 6, 46.). Allein wie gewöhnlich auch dieser Gebrauch im Briefstyl ist, so findet er sich doch nicht in der gewöhnlichen Rede. Dennoch erscheint es nicht zulässig, sich die Propheten als mit eingeschlossen zu denken, oder Johannes den Täufer (Knapp),

*) Luth.: «David hat's troffen Ps. 135, 7.: der die Winde kommen läßt aus seinen heimlichen Orten — also, daß es niemand weiß und sieht.»

da eine solche Beziehung nicht angedeutet ist. Oder sollte Christus, da V. 10. auf das Zeugniß der Propheten, auf die Würkung des Geistes hingewiesen hatte, sich und die Propheten zusammen als Zeugen für die umwandelnde Kraft des Gottesgeistes bezeichnet haben? Eigenthümlich Maldon.: de omnibus bonis testibus. — Den Plur. λαμβάνετε kann man mit οἴδαμεν in V. 2. vergleichen.

V. 12. Τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια bezeichnet 1 Kor. 15, 40. Phil. 2, 10. den physischen Gegensatz irdischer und himmlischer Dinge und Wesen. Nun könnte man den Sinn so fassen: «ich habe euch jetzt in irdischen Exempeln gesprochen, wie würdet ihr glauben, wenn ich euch das Himmlische ohne Hülle vortrüge» (Luth., Beza, Maldon.) — aber dagegen ist V. 13. Viel eher erwartet man, daß in diesem Zusammenhange mit dem ἐπίγειον auf die vorher erwähnte Wiedergeburt hingewiesen sei, unter dem ἐπουράνιον verstehen dann die meisten die V. 14. erwähnte Erlösung. Doch erscheint es unwahrscheinlich, daß Christus vor denen, die das ἐπίγειον gläubig anzunehmen nicht im Stande sind, das ἐπουράνιον ausgesprochen haben sollte; daher könnte man auch der Meinung seyn, daß V. 14. keine nähere Beziehung zu V. 12. habe, zumal, da doch die Erlösung durch das Kreuz ebenfalls eine irdische Thatsache ist. So Olsh., nach dessen Meinung also Christus die ἐπουράνια dem Nik. und seinen Begleitern — Olsh. schließt aus dem Plur., daß er solche mit sich gebracht — nicht mitgetheilt hat. Beng.: causa, cur scriptura de multis rebus sileat. Aber was sollten dann diese ἐπουράνια seyn? Vermochte Christus andere Mittheilungen als aus der Sphäre der Religion zu geben? Ist nicht auch V. 31. angedeutet, daß er τὰ ἐπουράνια ausspreche? Nach Olsh. ist es das eigentliche πῶς der Wiedergeburt, worüber der Herr schweigt, weil es «in den letzten Gründen der Geisterwelt zu suchen wäre.» Allein diesen metaphysischen Sinn hat die Frage des Nik. doch gewiß nicht, ja es ist, wie wir schon sagten, weniger eine Frage als ein Ausruf. Auch das Bedenken vermögen wir nicht anzuerkennen, daß der Erlösungstod der Thatsache der Wiedergeburt gegenüber nicht habe ein ἐπουράνιον genannt werden können. Was die Wiedergeburt betrifft, so

konnte von ihr unbedenklich gesagt werden, daß sie ein ἐπίγειον sei, denn sie ist eine irdische Thatsache, man braucht dabei kaum die geistreiche Bemerkung Beng.'s, daß sie in margine coeli geschehe. Die Kreuzigung nun geschieht freilich ebenfalls auf Erden; allein als diese bloße Thatsache ist sie auch kein Glaubensgegenstand, dies wird sie erst durch die Bedeutung, die ihr nach dem göttlichen Rathschluß zukommt, der Rathschluß der Erlösung ist aber ein ἐπουράνιον. So findet sich τὰ ἐπὶ γῆς und τὰ ἐν οὐρανοῖς Weish. 9, 16. gegenüber gestellt, und das letztere wird V. 17. durch die βουλή Gottes erklärt. Auf eben jene Stelle gestützt, hat Lücke den Gegensatz nur so fassen wollen: «das leicht Verständliche — das schwer Verständliche» (vergl. die ähnliche Ansicht bei Cyrill und Beza). Allein in dem unmittelbar anknüpfenden V. 13. findet sich der ausdrückliche Gegensatz von γῆ und οὐρανός, vgl. V. 31., so daß man V. 12. nicht bei dem abgeleiteten Sinne stehen bleiben kann.

V. 13. Will der Mensch Christo nicht Glauben beimessen, so vermag er überhaupt nicht die ἐπουράνια zu erkennen (1, 18.). Da καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ nicht im eigentlichen Sinne genommen ist, so kann es auch ἀναβαίνειν nicht seyn, und οὐρανός kann nur Bezeichnung der Sphäre absoluter, aus der Einheit mit Gott hervorgehender Erkenntniß seyn (vgl. 1, 52.). Noch deutlicher wird dieses durch den Zusatz ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. Das Part. kann nicht als Part. imperf. genommen und in ὃς ἦν aufgelöst werden, denn es würde alsdann eine ganz müßige Tautologie entstehen. Es geht also aus diesem Satze hervor, daß nach dem Ausspruch Christi Himmel und Erde keine sich ausschließenden Gegensätze sind. Man sieht aus diesen Worten, daß die uneigentliche Ausdrucksweise in den Reden des Herrn eine viel größere Herrschaft hat, als es von den Meisten anerkannt ist.

V. 14. 15. Wollte nun Christus, ungeachtet der Ablehnung in V. 12., dem Nik. hier doch noch τὰ ἐπουράνια eröffnen, so würde man freilich bei einem im Gebrauche der Partikeln genauern Schriftsteller eine andere Uebergangspartikel als das bloße καί erwarten, entweder καὶ — δέ, oder das bloße δέ, oder allenfalls οὖν. In den subjektiven Mittelpunkt des

Reiches Gottes war Nik. hineingestellt worden, es war ihm die Wiedergeburt verkündigt worden. Christus erachtet ihn für würdig, auch in den objektiven Mittelpunkt, in die Erlösungslehre eingeführt zu werden. Er läßt sich zur schwachen Erkenntnißstufe des Schriftgelehrten herab, indem er ihm in einer ihm schon bekannten Thatsache des A. T. die Erscheinung derjenigen Idee nachweist, welche sich in seinem eigenen Tode verwürklichen würde. Die von giftigen Schlangen gebissenen Israeliten konnten genesen, wenn sie im Glauben zu der ehernen Schlange aufblickten (4 Mos. 21, 8. 9. Weish. 16, 6. 7.). Auch hier haben wir einen Beleg von der tiefsinnigen Art, wie das A. T. vom Erlöser ausgelegt worden und eine Andeutung davon, wie es gemeint gewesen, wenn er auch bei Moses Weissagungen auf sich fand (5, 46.). Gerade diejenigen zwei Momente der Erlösungslehre, gegen welche sich der Widerspruch des fleischlichen Israel vorzüglich richtete, die Rechtfertigung durch den G l a u b e n und zwar durch den Glauben an einen G e k r e u z i g t e n (1 Kor. 1, 23. Röm. 9, 32.), liegen in jener alttestamentlichen Thatsache vorgebildet. Viele freilich haben den Typus noch specieller gefaßt: Was heilte, war — wiewohl ohne Gift — dasselbe, was getödtet hatte; der Gekreuzigte, der errettet, ist — ebenfalls nur dem Anschein nach — ein Sünder und Uebelthäter (Röm. 8, 3.); so L u t h., B e n g., O l s h., J a c o b i. Wenigstens ist des Erlösers Absicht in Betreff des Nik. nicht auf so dogmatisch detaillirten Unterricht gegangen. — Die Bed. von ὑψοῦν muß mit Rücksicht auf 12, 32. bestimmt werden. Es heißt dort «erhöhen», das im Aramäischen von Christo gebrauchte Wort muß aber auch die Kreuzigung bedeutet haben, denn von Joh. wird es V. 33. so genommen. Im Chald. heißt nun זְקַף «aufrichten, aufhängen», in der Peschito das entsprechende ܙܩܦ «kreuzigen.» Daß Christus an vorliegender Stelle absichtlich in das ὑψωθῆναι einen Doppelsinn habe legen wollen, läßt sich nicht wohl annehmen, da ein solcher bei ὕψωσε τὸν ὄφιν nicht stattfinden kann; ὑψωθῆναι weist also nur auf die Kreuzigung hin; daß sie Christus vorausgesehen, zeigt auch Matth. 20, 19. 10, 38. In dem πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν ist die Universalität der Erlösung angedeutet. — Ob diese tiefere Andeu-

tung an dem Gemüthe des Schriftgelehrten verloren gegangen sei? Die Geschichte zeigt das Gegentheil, und rechtfertigt somit den Erlöser, der sich doch noch dazu verstanden hat, die ἐπουράνια vor den Ohren des Nik. auszusprechen. Der damals zur Nachtzeit zu Jesu kam, wagt es K. 7, 51., im hohen Rath das Wort für Jesum zu ergreifen, und wenn wir sehen, daß derselbe nach der Kreuzigung Christi — also nachdem alle fleischliche Hoffnung verloren ist — dennoch dem Gekreuzigten im Grabe noch Ehre zu erweisen beflissen ist (19, 39.): sieht es nicht so aus, als ob sich ihm namentlich dieses Wort vom Versöhnungstode am Ende erschlossen habe? Es mag seyn, daß dem Schriftgelehrten die Worte in dieser Nacht — wie Jacobi sich ausdrückt — den Eindruck eines Zungenredens machten, aber verloren sind sie nicht an ihm gegangen.

Der Ev. führt den Gedanken weiter aus, daß Christi Sendung in die Welt das Werk der Liebe Gottes, und daß der Unglaube sich nur selbst richtet. V. 16—21.

V. 16. 17. Giebt man die Richtigkeit der zu 2, 19. gemachten Bemerkung zu, daß Christus aus seinem Bewußtseyn heraus aussprechen konnte, was über den Standpunkt seiner Zuhörer weit hinaus ging, so ließe sich dieser Abschnitt wohl als Fortsetzung der Rede an Nik. ansehen; war doch die Berichtigung der Vorstellung, daß der Messias für die Heiden nur als Richter erscheinen werde, grade im Gespräch mit einem Schriftgelehrten, ganz am Orte. So auch noch unter den Neuern Knapp, Mey., Hug. Seit Erasm. haben indeß die Meisten angenommen, daß der Ev. selbständig an die Rede des Erlösers eigene, das Thema weiter fortführende Gedanken anknüpfe. Könnte man hier noch zweifelhaft seyn, so doch nicht bei V. 31—36.; und ist es dort unzweifelhaft, so kann man auch hier kein ferneres Bedenken tragen. Im Gegensatze zu der fleischlicheren Ansicht, welche das Gericht über die Heidenwelt besonders als Bestimmung des Messias hervorhob, legt der Ev. auf das πᾶς ὁ πιστεύων einen besondern Nachdruck, und zeigt, daß durch die Erscheinung des eingebornen Sohnes auch dem κόσμος das Leben dargeboten worden sei. Daß in ἔδωκεν eine

Beziehung auf den Kreuzestod liege, wird man um so eher anzunehmen geneigt seyn, da eine solche vorangegangen ist; dennoch ist nicht εἰς τὸν θάνατον (Olsh.) zu ergänzen, auch nicht mit Mey. τ. κόσμῳ, sondern es entspricht unserem comp. «hingeben» 6, 51. Luk. 22, 19., sonst παρέδωκεν; es ist also = dem nachfolgenden ἀποστέλλεσθαι εἰς τὸν κόσμον, aber mit Hervorhebung, daß dies mit Erniedrigung und Leiden verbunden war (Phil. 2, 7.).

V. 18. 19. Eine höchst geistige Fassung der Idee des Gerichtes, die auch den Worten in 12, 46—48. zu Grunde liegt (vgl. Apg. 13, 46. Tit. 3, 11. Joh. 9, 41.). Wird in Christi Erscheinung Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit den Menschen dargeboten, und ist der Glaube der Kanal, durch welchen diese Güter auf den Menschen übergehen, so ist der Unglaube ein Selbstgericht. Luth.: «Sünde haben, schadet nicht, aber keine Sünde haben wollen, schadet sehr.» Den Unglauben leitet der Ev. nicht bloß aus der Unwissenheit ab, sondern aus der Liebe zur Finsterniß. Daß der Mensch die Finsterniß lieben sollte, erscheint unbegreiflich, aber V. 20. 21. legt die Ursachen davon dar.

V. 20. 21. Je mehr der Mensch dem Bösen ergeben ist, desto mehr betrachtet er es als sein eigenes Selbst, und als sein eigenes Selbst liebt er es. Indem das ihm gegenüberstehende Heilige seine bösen Werke straft, fühlt er sich in seinem eigenen Wesen gekränkt und fängt das Heilige zu hassen an; dies giebt Christus K. 7, 7. als Grund an, warum er selbst von der Welt gehaßt werde. Zu lieben beginnt der Mensch in dem Maaße das objektiv Heilige, als er das ihm anhaftende Böse als ein ihm fremdes erkennt, daher die Bestrafung desselben nicht fürchtet. Er fühlt sich dann von der objektiven Erscheinung des Heiligen angezogen, da sein Streben dadurch sanktionirt und gefördert wird. Vergleicht man, wie Röm. 13, 12. 1 Thess. 5, 8. die geistige und physische Bed. von ἡμέρα, φῶς, in einander hinüberspielt, auch Joh. 11, 9. 10., so wird man geneigt, zu glauben, daß in V. 20. eine Anspielung auf die Thatsache liege, daß das Böse den Deckmantel der Nacht sucht. Ἀλήθεια in dem praktischen Sinne von אֱמֶת, wie im Deutschen der Ausdruck «das

Rechte» das Theoretische und Praktische zugleich ausdrückt (1 Joh. 1, 6.). Ἐν Θεῷ, d. i. so daß die Werke Gott zum Princip haben. Gerade bei Joh. kommen Aussprüche vor, zufolge deren auch der noch nicht Bekehrte schon in einer Gemeinschaft mit Gott stehen kann (8, 47. 18, 37.).

Von Strauß wird die gesammte Scene mit Nik. für eine Fiktion erklärt, daraus hervorgegangen, daß der Vorwurf von der nur auf die niedere Volksklasse beschränkten Würksamkeit des Evangelium einen Stachel in der Seele der ersten Christen zurückgelassen habe. Aber mit historischem wie mit christlichem Tiefblick ist von Neander darauf hingewiesen worden, wie die Christen jener ersten Zeit sich dessen vielmehr gerühmt haben, daß das Geringe von Christo zu solcher Hoheit erhoben worden sei (1 Kor. 1, 26. 27.). Auch nach Bauer soll das Gespräch nur Fiktion seyn, weil sich überall der reflektirende Standpunkt der spätern Gemeinde darin zu erkennen gebe. Nicht so weit geht Weiße, welcher zwar bemerkt, daß das einsam geführte und erst durch Nik. an die Jünger gelangte Gespräch unmöglich sehr getreu seyn könne, aber doch auch darauf aufmerksam macht, daß gerade aus diesem Gespräche bei Justinus M., Clemens Rom., Ignat. Anspielungen vorkommen, welche, wenn sie unabhängig von dem johanneischen Ev. seien, beweisen, daß Joh. nicht bloß fingirend verfahren seyn könne; freilich ist die Voraussetzung mit Unrecht gemacht, daß jene Citate unabhängig von unserm Ev. seien (s. oben Einl. S. 38.). Daß das Gespräch einsam geführt worden, hat überhaupt dem Zweifel an seiner Aechtheit einen Anhalt gegeben. Bei de Wette heißt es: «Die Tiefe und Geistesfülle der berichteten Reden können wir dem Wesen nach nur aus der ersten Quelle ableiten; was aber die Darstellung betrifft, so können wir sie nicht als das Werk bewußter Dichtung, sondern einer geistestrunkenen dichterisch freien Reproduktion ansehen.» Allein der Unbefangene kann nicht verkennen, daß alles bis V. 15. von Christo Gesagte recht eigentlich einem Schriftgelehrten wie Nik. gegenüber angemessen scheint, und die weitere geistige Entwickelung des Schriftgelehrten bestätigt dieses. Mit Bestimmtheit anzunehmen, daß bei dem Gespräche keiner der Jünger des

Herrn gegenwärtig gewesen sei, wäre eine Voraussetzung, für die sich nichts zur Begründung anführen läßt, denn Nik. hatte ja nur die Juden, nicht aber die Jünger des Herrn zu scheuen. Die Möglichkeit, daß Joh. unmittelbare Kunde von dem Gespräch haben konnte, muß demnach zugegeben werden. Indeß gesetzt auch, daß die Kunde davon nur mittelbar durch Nik. an Joh. gekommen: hat das Gespräch den aus der ferneren Geschichte ersichtlichen tiefen Eindruck auf Nik. gemacht, so wird er auch im Stande gewesen seyn, später, bei seinem nähern Verhältnisse zu den Jüngern, ihnen einen im Wesentlichen treuen Bericht zu erstatten.

Ein neues Zeugniß des Täufers für Christum. V. 22—30.

V. 22—24. Aus der Hauptstadt begiebt sich Jesus in die judäische Landschaft. Durch seine Jünger läßt er, wie K. 4, 2. sagt, taufen; daneben setzt aber auch der Täufer seine Taufe fort. Hier ist nun Mehreres, was nicht geringes Bedenken erregt. Zuerst dies, daß es nach Matth. 4, 12. Mrk. 1, 14. den Anschein hat, daß Jesus in Galiläa erst dann würkend aufgetreten sei, nachdem der Täufer vom Schauplatz abgerufen worden. Daß der Täufer neben Jesu sein Werk fortgesetzt haben sollte, erscheint auch in der That in nicht geringem Grade befremdend. Sollte der Morgenstern zu leuchten fortfahren, nachdem die Sonne schon aufgegangen? Im Gegentheil sollte man sogar erwarten, den Täufer selbst sich dem Kreise der Jünger Jesu anschließen zu sehen. Ja das Bedenken greift noch weiter — auch daß Christus schon bei seinen Lebenszeiten habe taufen lassen, ist schwer glaublich, da er ja noch keine Kirche gegründet hatte (Bretschn., Weiße). So reiht sich ein Bedenken an das andere. Es dürfte aber Folgendes zu erwidern seyn. Hat der Täufer fortgefahren neben Jesu selbständig zu würken, so hat er es gethan, weil er seinen Standpunkt als den alttestamentl. erkannte, nämlich auf den ἐρχόμενος zu taufen, und so eine bußfertige Gesinnung und die Sehnsucht nach dem Messias unter dem Volke in immer weitern Kreisen zu verbreiten (Kern Tüb. Zeitschr. 1836. 2. H. S. 54.) Dürfen wir das Verfahren des Täufers K. 1, 35. ff. als Norm ansehen, so hat er

nicht im Allgemeinen zur Gemeinschaft Christi hingetrieben, sondern sich darauf beschränkt, empfänglicheren Gemüthern Winke zu geben; auch K. 1, 26. deutet er nur an, daß der Messias da sei, ohne Jesum bestimmt als solchen zu bezeichnen. Auch seine Aussprüche hier, V. 29. 30., bestätigen das Verhältniß, wie es die Geschichte berichtet, sie sprechen nämlich nicht von seinem Abtreten, sondern von seinem Abnehmen, sie deuten nicht auf seinen Anschluß an den Erlöser, sondern nur auf die stille innere Theilnahme an dessen selbständiger Würksamkeit. Was die Taufe Christi betrifft, so kann sie allerdings damals noch nicht denselben Charakter gehabt haben, wie nach der Auferstehung, Himmelfahrt und Ausgießung des Geistes (Matth. 28, 19.); wenn indeß schon Tertullian sagte, es sei nur die Johannestaufe gewesen, so ist dieses nicht richtig. Es war nämlich mit ihr ein Bekenntniß des Glaubens, das Bekenntniß zu Christo als dem erschienenen Messias verbunden, während doch die Johannestaufe nur das Bußbekenntniß verlangte, um am Reiche des zukünftigen Messias theilzunehmen. Was endlich die Differenz zwischen Joh. und Matth. 4, 12. anlangt, so erkennt man allerdings aus V. 24., daß die mündliche Ueberlieferung die Gefangennehmung des Täufers mit dem Auftreten Jesu ziemlich zusammenfallen ließ. Allein die Stelle bei Matth. führt nicht nothwendig darauf, falls man nur den höchst kompendiarischen Charakter der Berichte jenes Evangelisten berücksichtigt. Die eigentliche Würksamkeit Jesu in Galiläa fällt auch nach Joh. erst in die Zeit nach der Rückkehr vom ersten Passafest (4, 45.), denn nach der Rückkehr von seiner Taufe am Jordan hatte er nur kurze Zeit in Galiläa verweilt (2, 12.). Jenen Zeitpunkt hat auch Matth. im Auge, da er aber alles dazwischen Liegende ignorirt, gewinnt es den Anschein, als ob er von Joh. differire. — Aenon und das größere Salim lagen nach V. 26. diesseits des Jordan, nach Euseb. Onom. wurde noch damals der Ort am Jordan aufgewiesen, und ein Dorf Salim fand Robinson unweit Nablus. Ueber die Motivirung der Taufe an dieser Stelle durch «weil viel Wasser da war», macht sich Bauer lustig — «hätte denn der Jordan, an dessen Ufern wir uns doch die Scene denken sollen, anderwärts nicht hinläng=

lich Wasser gehabt»? Allein das ist es eben, daß der Täufer die gewöhnliche Taufstätte am Jordan verlassen hatte. *)

V. 25—28. Das *οὖν* bezieht sich darauf zurück, daß Jesus und der Täufer neben einander taufen. *Ζήτησις* Apg. 15, 2. eine Streitfrage, daher Disputation, von den Rabbinen קַשְׁיָא genannt. Nach dem Zusammenhange scheint es, daß der Jude der Taufe Jesu den Vorzug gegeben. Die Gereiztheit der Johannisjünger giebt sich auch in dem hyperbolischen Ausdruck *πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν* zu erkennen. *Μαρτυρεῖν* c. dat. ein Zeugniß zu Jemandes Gunsten ablegen. Auf merkwürdige Weise trägt die Rede des Täufers den Stempel der Aechtheit an sich, nämlich in der alttestam. gnomologischen Form V. 27. 30., verbunden mit dem bildlichen Ausdruck V. 29. Die allgemein gehaltene Sentenz V. 27. kann entweder mit V. 28. in nähere Verbindung gesetzt werden, «ich kann mir nichts anmaßen, sondern nur den mir von Gott angewiesenen Standpunkt einnehmen» (Cyrill., Beng., Lücke, Neander), oder mit V. 26.: «Jesus würde nicht im Stande seyn, einen solchen Standpunkt zu behaupten, hätte ihm nicht Gott denselben angewiesen» (Chrys., Olsh., de Wette). Es kann aber auch der Täufer die allgemein gehaltene Sentenz im Hinblick auf das beiderseitige Verhältniß ausgesprochen haben. Die Argumentation des Gamaliel Apg. 5, 38. f. ist ähnlich. — *Ἀλλ᾽ ὅτι* ist Vermischung zweier Konstruktionen (Winer S. 552.). *Ἐκεῖνος* in V. 28. bezieht Beng., de Wette nicht auf *ὁ χριστός*, weil sonst *αὐτοῦ* stehen müsse (vgl. jedoch 7, 45. Apg. 3, 13.), sondern auf Jesus V. 30.

V. 29. 30. Welches der ihm angewiesene Standpunkt sei, giebt nun der Täufer an. Das A. T. bezeichnet häufig Gott als den Gatten des Volks (vgl. im N. T. 2 Kor. 11, 2. Eph. 5, 32. Offb. 21, 2. 9.). Da der Messias der Repräsentant

---

*) Nach dem Vorgange von Rosenm. bemerken Neand., Lücke, de Wette, daß עֵינָן eine Intensivform mit der Bed. quellenreich. Eine Intensivform ist es nun zwar nicht, sondern Adjektivform (Ewald hebr. Gramm. 3. A. §. 341.), aber dennoch rechtfertigt die Etymologie die Bemerkung des Ev.

Gottes, so konnte Gleiches auch von ihm gesagt werden. Den Sinn der ersten Worte in V. 29. drückt Maldon. so aus: quamvis in nuptiis multi sunt, non omnes sponsi sunt. Der Ausdruck «Freund des Bräutigams» hat eine technische Bed., indem nach hebr. Sitte ein שׁוֹשְׁבֵן παρανύμφιος bei Bewerbung und Schließung der Ehe die Mittelsperson machte. Ἑστηκώς er steht ohne Einmischung als theilnehmender, aber nicht mitwürkender Zuschauer da. Was nun die φωνὴ τοῦ νυμφίου betrifft, so hat zuerst Mey. auf die alttestam. Stellen verwiesen, wo die Stimme des Bräutigams und die Stimme der Braut Bezeichnung der hochzeitlichen Freude (Jer. 7, 34. 16, 9. 25, 10.). So wird dann auch von de Wette, Lücke unter der Freudenstimme des Bräutigams der Jubel der Hochzeitfeier verstanden. Aber in diesem Sinne kommt es doch in den alttestam. Stellen nur in dem bestimmten phraseologischen Zusammenhange vor; auch entsteht das Bedenken, daß alsdann das Gleichniß keine rechte Anwendung auf die verglichene Sache hat. Diese gewinnt man vielmehr, sobald man an die Unterredung des Bräutigams mit der Braut denkt, bei welcher der Freund, nachdem er die Verbindung vermittelt hat, als theilnehmender Zuhörer zur Seite steht. So gefaßt entspricht der Ausdruck vollkommen der Stellung, welche der Täufer nach dem Auftreten Jesu eingenommen hatte. Χαίρειν διά statt mit ἐπί oder ἐν ist ungewöhnliche Verbindung, indeß auch 1 Thess. 3, 9., vgl. θαυμάζειν διά 7, 21. Auch der dat. modi χαρᾷ statt des acc. ist ungewöhnlich, vgl. indeß LXX. Jes. 66, 10. Die letzten Worte in V. 29. sprechen abschließend aus, worin die Bestimmung des Täufers bestanden habe. Der Ausdruck ἡ χαρὰ πεπλήρωται gehört der eigenthümlichen johanneischen Phraseologie an (15, 11. 16, 24. 1 Joh. 1, 4.); doch ist der Sinn hier etwas verschieden und geschichtlich motivirt, denn der Täufer hatte sich bis dahin in Hoffnung gefreut. V. 30. ist allein unter der Voraussetzung verständlich, daß der Täufer nur noch neben Christus zu würken fortfuhr.

Der Ev. führt den Gedanken aus, daß in der That Christus der absolute Lehrer und Vermittler der Menschen mit Gott sei. V. 31—36.

V. 31. 32. Zwar hat auch neuerdings Hug die Behauptung von Strauß, daß der Täufer die nachfolgenden Worte unmöglich gesprochen haben könne, «mehr zudringlich als wahr» genannt, und daß der Hauptgedanke V. 31. 32. im Wesentlichen mit 1, 30. übereinstimmt, ist in der That nicht zu läugnen; allein namentlich V. 35. 36. ist doch zu specifisch johanneisch-christlich, auch steht V. 32. mit V. 26. in Widerspruch; überdies ist darauf zu achten, daß nur bis V. 30. die alttestamentlich bildliche Ausdrucksweise geht. Daß nun der Jünger so unvermittelt und unangedeutet eine solche, um mit Baco zu reden, emanatio concionis Johanneae hat anknüpfen können, erklärt sich nur aus seiner eigenthümlich mystischen Richtung, welche zwischen Objektivem und Subjektivem nicht so genau unterscheidet. — Dem gemäß, daß der Täufer den Unterschied zwischen ihm und Christo vornehmlich in Christi Präexistenz gesetzt hatte, wird hier auch vom Ev. der specifische Unterschied vom Täufer und von allen anderen darein gesetzt, daß der Ursprung des Erlösers nicht bloß auf die menschliche Abstammung zurückgeführt werden könne. Das erste *ἐκ τῆς γῆς* bezeichnet den Ursprung, das zweite die Art und Beschaffenheit, und der Beschaffenheit entspricht die Lehre. Der Gegensatz in *ἐπάνω πάντων ἐστί* entspricht dem *ἐκ τῆς γῆς ἐστι* und das *καὶ — μαρτυρεῖ* dem *ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ*. Zwar vindicirt Christus K. 6, 46. sich selbst ausschließlich das Schauen und gesteht den Menschen nur das Hören vom Vater zu, aber anderwärts ist diese Unterscheidung nicht festgehalten (K. 5, 30.). Man kann übrigens auch beim Hören den Unterschied setzen, daß bei Christo das Hören nicht in einem einzelnen Akte besteht. In den wehmuthsvollen Worten *καὶ — λαμβάνει* erkennt man die Stimme des Ev. (1, 11. 12, 37.).

V. 33. 34. Es wird die Verantwortlichkeit, die der Unglaube nach sich zieht, gezeigt (Chrys.). Da Christi Worte die Worte Gottes sind, so wird mit der Verwerfung seines Zeugnisses auch das Zeugniß Gottes verworfen (1 Joh. 5, 10.). —

῞Ον ὁ ϑ. ἀπ. vom Messias gebraucht 5, 38. 11, 42. 17, 3. 20, 21., mit εἰς τ. κόσμον 10, 36. 17, 13. vgl. 18, 37. 11, 46. Daneben ἐκ τ. ϑεοῦ ἐρχ., zuweilen mit εἰς τ. κόσμον 8, 42. 16, 28. 13, 3. Es fragt sich, ob diese Formeln denselben Inhalt haben und bloß die prophetische Würde bezeichnen (so die Socin., Grot.). Die Phrase ὃν ὁ ϑ. ἀπ. ist allerdings auf jeden Propheten anwendbar, bezeichnet aber wohl bei Joh. nicht bloß die äußere Sendung, sondern den innern Beruf, s. 7, 16. 8, 42. Jes. 48, 16. — von Christo gebraucht, den inneren Beruf zum Messias. Mehr schon sagt die Phrase mit dem Zusatz εἰς τ. κ., de W.: «das Auftreten in der Erscheinungswelt», Baumg.-Crus. zu 1, 9.: «ein ungemeiner Eintritt ins Leben», es kommt nur vom Messias vor (vgl. 11, 46. auch 6, 14.). Noch entschiedener deutet auf Präexistenz ἀπὸ oder παρὰ ϑεοῦ ἐρχ. Zwar kommt es 3, 2. ebenfalls vom göttlichen Beruf im Allgemeinen vor, aber anders 8, 42. 16, 28. 13, 3., wie der Gegensatz πορεύομαι πρὸς τ. π. zeigt, auch die Motivirung 8, 42. durch οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλ. Aug. zu 8, 42. unterscheidet processi a Deo d. i. die ewige Zeugung, veni d. i. die Menschwerdung, so auch Ammon., Hilar. Dagegen beziehen beides auf die Menschwerdung Orig., Euth., Mald. Unter den Neueren vgl. namentlich Tittm. zu 13, 3. und Frommann joh. Lehrb. S. 388. — Οὐ γὰρ — δίδωσι steht, vermöge des Präs. und des Mangels eines αὐτῷ, als allgemeiner Satz da und der Ausleger hat daher zunächst die Verpflichtung, zu sehen, ob er, wenn allgemein gefaßt (schon von Bucer), einen angemessenen Sinn ergebe. Buc.: »Dadurch, daß Gott dem Einen, also dem Propheten, dem Täufer den Geist giebt, wird er nicht ärmer, so daß er ihn nicht auch Anderen mittheilen könnte» — eine überflüssige Bemerkung, deren es nicht bedurfte. Bauer urgirt das Präs. δίδωσι und den Mangel des αὐτῷ in dem Maaße, daß er darin ein Kennzeichen des sich vordrängenden Bewußtseyns der spätern Gemeinde erblickt. Aber warum soll nicht darin liegen, daß Gott es thun kann und will und — wie aus dem Zusammenhange zu schließen ist — daß er es hier gethan habe? Die Beziehung geradezu auf Christum wäre eben so festzuhalten, als wenn man αὐτῷ ergänzt, und eine Willkühr wäre

dies um so weniger, da, wie Calv. bemerkt, auch V. 35. als bestimmend und erklärend anzusehen ist. Ueberhaupt wird schon von Er. bemerkt, daß die Griechen öfter Pron. auslassen, wo wir sie erwarten, in Joh. K. 7, 17. bei διδαχῆς, ebenso K. 10, 29. 16, 8., vgl. ähnliche Fälle 2 Kor. 11, 20. Eph. 2, 10. (s. Fritzsche zu Mtth. S. 138.) 3, 18. 1 Petr. 2, 11. Die Rabbinen sagen, daß die Propheten den Geist nur בְּמִשְׁקָל «maaßweise» erhalten haben. Ἐκ bezeichnet die Norm und umschreibt Adverbien (2 Kor. 8, 13.).

V. 35. 36. Die Liebe ist das Princip der Mittheilung, daher darf es nicht befremden, wenn bei der absoluten Liebe des Vaters zum Sohne diesem nicht nur der Geist, sondern Alles absoluterweise mitgetheilt wird (13, 3. 17, 1. 2. Mtth. 28, 18. 11, 27.); auch K. 5, 20. wird die Absolutheit des religiösen Erkennens bei dem Sohne durch die Liebe des Vaters motivirt. Ist nun der Sohn die Vermittlung für alle vom Vater ausgehenden Güter, so folgt, daß auch die ζωὴ αἰώνιος nur durch seine Vermittlung erlangt werden kann, und das Organ für diesen Besitz ist der Glaube, durch welchen das Gehoffte schon als ein Gegenwärtiges besessen wird. Zuerst nämlich wird hier das ewige Leben als ein Gegenwärtiges gefaßt, wie 5, 24. 17, 3., dann in seiner Vollendung als ein Zukünftiges; daß indeß das οὐκ ὄψεται ein οὐχ ὁρᾷ voraussetzt, läßt sich aus dem Gegensatze μένει ἡ ὀργή schließen. Der Zustand außer dem Glauben ist ein Zustand in der ὀργή (Eph. 2, 3.) und das Korrelat derselben ist die Unseligkeit, der θάνατος (1 Joh. 3, 14.). Ἀπειθεῖν alternirt mit ἀπιστεῖν Röm. 11, 30. Ἐπί c. acc. schließt, wie 1, 33., Ruhe und Bewegung in sich.

Kapitel 4.

Christi Würksamkeit unter den Samaritern. V. 1—42.

V. 1—4. Aus V. 35. darf man schließen, daß der Erlöser sich damals fast ein halbes Jahr in der Umgegend aufgehalten. Sein reformatorisches Auftreten erweckte den Unwillen der Pharisäer mehr als die alttestamentarische Würksamkeit des Täufers; da er es aber noch für zu früh erachtet, den Verfolgungsgeist stärker aufzuregen, so begiebt er

sich nach Galiläa. Ueber das Präs. ποιεῖ, βαπτίζει vgl. zu 1, 40.; über die Taufe Jesu s. zu 3, 22. Warum die Taufe nicht von Jesus selbst verrichtet wird? Es ist wohl nur zu antworten: weil dieses das Geschäft war, das auch von Anderen verrichtet werden konnte, nicht so das Predigen (so Thomas Aq.), vgl. 1 Kor. 1, 17. Von Galiläa aus pflegte der skrupuleuse Jude, um Samarien zu vermeiden, den Weg nach Jerusalem auf der rechten Seite des Jordan in Peräa zu machen; Christus setzt sich indeß auch sonst über dieses Vorurtheil hinweg (Luk. 9, 52.), weshalb auch das Gebot an die Jünger Mtth. 10, 5. nicht aus bloßem Vorurtheil abgeleitet werden darf.

V. 5. Συχάρ eine ungewöhnliche Benennung der Stadt שְׁכֶם, welche sonst Συχέμ oder τὰ Σίκιμα heißt und am geraden Wege nach Jerusalem lag (Euseb. Onom. S. 143. ed. Bonfrère.). Die Form Συχάρ wird von einigen als Spottname der Juden angesehen, = שֶׁקֶר «Lüge, Götzendienst», weil die Samaritaner als Götzendiener angesehen wurden (Sir. 50, 26. [28.]). Andererseits nannten die Samariter das בֵּית הַמִּקְדָּשׁ in Jerusalem בֵּית הַמִּכְתָּשׁ domus percussionis. Vielleicht ist indeß die Vertauschung des μ in ρ zufällig, wie sonst die liquidae vertauscht werden, wie נְבוּכַדְרֶצַּר bei Jeremias, Βελίαρ und Βελίαλ. — Was von diesem Jakobsfelde und der Schenkung desselben an Joseph hier gesagt ist, beruht auf traditioneller Ausbildung des Inhalts von 1 Mos. 33, 19. Jos. 24, 32. LXX. 1 Mos. 48, 22. Auf dem Jakobsfelde liegt nahe am südöstlichen Eingange ein von hohen Bergen umgrenztes Thal, auf dessen schmalem Grunde sich Sichem erhebt, und dicht bei Oel- und Feigenbaumpflanzungen noch jetzt ein Brunnen gefunden wird, den Juden, Christen, Muhammedaner und Samariter als den Jakobsbrunnen bezeichnen (s. Robinson); auch Schubert traf dort um dieselbe Zeit ein, gerade um Mittag, und fand daselbst eine arme Familie gelagert, die an dem frischen Quell einen Festtag zubrachte. Zur Linken wird hier der etwa 800 F. hohe Garizim erblickt, an dessen quellenreichem Fuß reiches Grün, zur Rechten der etwas steilere und wasserärmere Ebal, auf dem die Worte des Fluches ausgesprochen wurden (Schubert's Reise in das Morgenl. B. 3. S. 137.).

V. 6—8. Der noch jetzt erhaltene Brunnen hat 9 F. im Durchmesser und 105 F. Tiefe; als ihn Maundrell besuchte, war er im Monat März 15 F. hoch voll Wassers. Die jetzige Stadt (mit dem neueren Namen Nablus) liegt etwa ½ Stunde entfernt; da in ihrer Nähe viele Quellen, so könnte man fragen, warum die Frau bis hieher nach Wasser kam; indeß hat die ältere Stadt näher gelegen, auch heißt es nicht, daß die Frau aus der Stadt gekommen sei — ἐκ τῆς Σαμαρείας ist = Σαμαρεῖτις — sie ist wohl nur aus der Umgegend der Stadt hiehergekommen (Robinson's Palästina B. 3. S. 332. ff.). — Die sechste Stunde wäre nach jüdischer Zählung um Mittag. Rettig, welcher voraussetzt, daß die Frau Wasser für das Vieh holte, glaubt auch aus dieser Stelle wahrscheinlich machen zu können, daß Joh. der römischen Stundenzählung folgt, daß es also die sechste Stunde Morgens sei, weil man die Nacht durch zu reisen pflege und weil um diese Stunde das Vieh getränkt werde; aber nach V. 15. 28. kann man nicht wohl annehmen, daß die Frau Wasser für das Vieh geholt habe. Auch fällt nach V. 35. diese Reise in den Herbst, wo es nur seltener heiß ist (Buhle Calendar. Palaest. S. 52.) und wo man nicht des Nachts zu reisen pflegte. Ein positiver Beweis für die römische Stundenzählung läßt sich also aus dieser St. nicht gewinnen. Das οὕτως ist seit Erasm. als Anaphora des Partic. angesehen worden, wie dieselbe bei den Klassikern äußerst häufig, vgl. auch Apg. 20, 11. Joseph. Antiqq. VIII, 11. 1. de bell. jud. II, 8. 5. Aber von Fritzsche (Hall. allg. Litteraturz. 1839. Ergänzungsbl. No. 28.) ist gezeigt worden, daß in allen Beispielen dieser Art οὕτως vor dem temp. fin. steht. Demnach muß man οὕτως = αὕτως in der Bed. ἁπλῶς, ὡς ἔτυχεν nehmen, wie Chrys., Cyrill., Beng., wodurch denn ausgedrückt wird, daß Christus keine weiteren Vorbereitungen gemacht, daß er sich unter freiem Himmel niedergelassen habe. Darauf kommt auch des Er. und Calv.'s eigenthümliche Bemerkung hinaus: cum dicit sic sedisse, quasi gestum hominis fatigati exprimit.

V. 9. 10. Die Frau erkannte den Mann des judäischen Landes wahrscheinlich an der Aussprache, vielleicht fand auch

eine Verschiedenheit in der Kleidung statt; vielleicht drückt die Frage nicht bloß Verwunderung, sondern auch eine leise Verhöhnung aus. Wie leidenschaftlich der Haß der Juden gegen die Samariter, spricht sich aus in tr. Sanhedr. fol. 104.: «Wer einen Samariter in sein Haus aufnimmt und bewirthet, verschuldet, daß seine Kinder ins Exil kommen»; den Haß der Samariter gegen die Juden zeigt Luk. 9, 53. Erst seit dem Tempelbau auf Garizim hatte sich der Haß in dieser Stärke ausgebildet. — Des eigenen sinnlichen Bedürfnisses vergessend, geht Jesus auf das geistige Bedürfniß der Fragenden ein. Er macht sie aufmerksam, daß er, der Bittende, der sei, der viel Größeres geben könne, als er bitte. Die Größe der Gabe ist bedingt durch die Größe des Gebers; dennoch tritt die Gabe als Hauptbegriff an die Spitze wegen des Gegensatzes zu dem, was er selbst so eben begehrt hatte (vgl. Calv., Piscat.). Er nennt seine Gabe lebendiges Wasser, nämlich κατ' ἐξοχήν, ἀληθινῶς, vgl. 13. 14. und zu 6, 32. Er versteht ja unter der Gabe das von ihm ausgehende Leben und der Vergleichungspunkt ist die Frische und das Perennirende. Calv.: aquam, meo judicio, bonorum omnium vacuitati, qua laborat ac premitur humanum genus, opponere voluit. Die Aorr. ᾔτησας und ἔδωκεν nicht mit Luth. «du bätest», sondern «du hättest gebeten» mit der Vulg.

V. 11. 12. Das Wort Christi sinnlich auffassend, sieht die Frau darin nur eine ungebührliche Herabsetzung dieses durch das Alterthum geheiligten Brunnens; aus diesem Brunnen kann er kein Quellwasser schöpfen, so schließt sie, er wolle ihr anderswoher als aus dem Brunnen Wasser geben. Die Anrede κύριε war damals gewöhnliche Höflichkeitsformel (12, 21.). Bei οὔτε findet ein Konstruktionswechsel statt, wie 3 Joh. V. 10.

V. 13. 14. Er rechtfertigt die Verheißung, daß er in wahrem Sinne lebendiges Wasser gewähren könne. Das Quellwasser labt nur temporär. Nun läßt sich einwenden, daß doch auch das von Jesu ausgehende Leben beständig von Neuem angeeignet werden muß, und als richtig erscheint, was Sir. 24, 29. die Weisheit sagt: «Wer von mir trinkt, den dürstet immer nach mir.» Aber der richtige Sinn ist theils nach 6, 35., theils nach dem hier folgenden V. 14. zu bestimmen. Das Bild

sagt: dies Wasser wird ein für allemal ins Innere aufgenommen, wird dem Menschen immanent und begleitet ihn auf allen Stufen seines Daseyns bis in die Ewigkeit. Damit ist nicht das Bedürfniß nach einem Zunehmen dieses Wassers ausgeschlossen. Vielmehr wird das Bild genau und richtig von Calv. so gedeutet: spiritum sanctum scatebram esse perpetuo fluentem, ita non esse periculum ut exarescant, qui spirituali gratia renovati sunt. In einem anderen Bilde: der von dem Feuer des Erlösers ausgehende Funke wird in jeder Menschenbrust zur selbständigen Flamme. Nachdem Christus die Gottesgemeinschaft der Einzelnen vermittelt hat, steigert sich dieselbe in allen Einzelnen bis zur Vollendung. Derselbe Gedanke liegt in 8, 12. vgl. 7, 38. Ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον drückt aus, daß der Tod nicht nur dieses Leben, diese Gottesgemeinschaft nicht unterbricht (11, 25.), sondern daß sie durch denselben vielmehr vollendet wird. Beng.: vita aeterna confluens talium fontium imo oceanus.

V. 15. Abermals hat die Frau den geistlichen Sinn verfehlt, nur die Worte in V. 14. sind ihr insoweit zugänglich gewesen, daß sie daraus ableitet, es sei von einem Wasser die Rede, nach dem man nicht mehr dürste. Analog ist die Bitte des Volks K. 6, 34.

V. 16 — 18. Warum Jesus auch den Mann gerufen wissen will? Soll man sagen, daß er von ihm besseres Verständniß hoffte? Achtet man darauf, daß nach V. 18. Jesus weiß, es sei nicht ihr Mann, so wird man auf die Ansicht geleitet, es sei ihm nur darum zu thun gewesen, die Frau zu einem solchen Geständnisse zu veranlassen, und zwar in der Absicht, um so das Schuldgefühl in ihr zu wecken, welches, wenn es erweckt ist, auch in rohen Menschen am ehesten Verlangen und Empfänglichkeit für höhere Wahrheiten hervorruft (Zwingli, Calv., Mel.). Dagegen wird nun nicht ohne Grund von Strauß eingewendet, daß doch dieses Verfahren des Herrn des Zieles zu verfehlen scheine. V. 19. nämlich lenkt die Frau — wie zufolge der angegebenen Erklärung angenommen wird — von dem ihr unerwünschten Thema ab, und, statt den beabsichtigten Zweck weiter zu verfolgen, geht Jesus auf ihre Frage ein. Allerdings scheint dieses die erwähnte Annahme zweifelhaft

zu machen, aber wenn nun Christus die Frage als eine solche angesehen hat, durch deren Beantwortung ebenfalls ein heilsamer Zweck erreicht werden konnte? — wie ja doch wenigstens damit das Gespräch auf geistigen Boden versetzt war. Ueberdieß, dürfen wir nicht sagen, daß in dem *ὅσα ἐποίησα* ein Schuldbekenntniß liege? Es ließe sich zwar bloß als Aeußerung des Erstaunens über die prophetische Gabe fassen, aber eher führt der Ausdruck doch auf die Annahme, daß in der Frau ein Bewußtseyn von schlechten Handlungen erweckt worden sei. — Worin bestand nun ihre Schuld? Daß *καὶ νῦν ὃν ἔχεις κτλ.* auf einen buhlerischen Umgang hinweist, scheint klar. Aber wie ist es mit den 5 Männern, sind sie wegen unordentlichen Lebens geschieden? oder sind sie auch Buhlen, wie Chrys., Calv. meinen? (vgl. die Erkl., welche Matthies im Komm. zu 1 Tim. 3, 2. giebt). Das Letztere wird durch den Ausdruck nicht begünstigt, indem es sonst wohl hieße *καὶ αὐτὸς δὲ ὃν νῦν ἔχεις κτλ.* Vielleicht hat Grot. Recht, daß die Frau sich von den ersteren von selbst entfernt hatte — ein ungesetzlicher Mißbrauch, der erst in späterer Zeit eingerissen — und der sechste war nicht ihr Mann, weil sie von den früheren nicht gesetzlich geschieden war. — *Καλῶς* vielleicht ironisch. *Ἀληθές* als Prädikat von *τοῦτο* im Sinne des Adv., Winer §. 17, 9. — Wir haben hier den Fall eines ins Specielle gehenden prophetischen Wissens Christi, etwa wie Mrk. 14, 13. In welcher Ausdehnung man bei dem Erlöser solches prophetisches Wissen um Partikularitäten anzunehmen habe, läßt sich schwer bestimmen.

V. 19. 20. Daß die Frau so plötzlich zu diesem entfernten Gegenstande überspringt, läßt sich, wie gesagt, aus dem Wunsche erklären, das ihr unangenehme Thema zu vermeiden. Möglich indeß auch, daß es ihr würklich darauf ankam, diese Streitfrage, auf welcher die Feindschaft der beiden Völker beruhte, glaubhaft entschieden zu sehen. Da Garizim unmittelbar am Wege vor Augen lag, so wurde die Frage um so mehr nahe gelegt. Die Väter sind hier die nächsten Vorfahren bis zur Zeit Nehemia's zurück. Johannes Hyrkanus hatte um das Jahr 129 den Tempel zerstört, doch war wohl wieder ein Altar gebaut, und selbst die heutigen Samariter beten noch auf diesem Berge (Robins.).

V. 21. 22. Während Christus das Gesetz aufrecht erhält bis an seines Lebens Ende und selbst den Gehorsam gegen die Gebote der Schriftgelehrten einschärft (Mtth. 23, 3.), schaut sein prophetischer Blick in der Zukunft die Zeit, wo der Geist diese Fessel abstreifen und sich eine neue Form schaffen wird. Dem analog ist das Verbot an die Apostel, ihre Würksamkeit über Israel hinaus zu erstrecken (Mtth. 10, 5.) neben den Prophezeihungen von der Aufnahme der Heidenwelt (s. zu 10, 16.). Auch bei den Synoptikern wird die Aufhebung des jüdischen Gesetzes angedeutet Luk. 5, 36 f. Mrk. 2, 28. Daß nun Jesus gerade vor dieser Frau den höchsten Standpunkt ausspricht, ist allerdings befremdend, doch wird man gestehen, daß diese Frage nicht minder eine schickliche Veranlassung war, als jene Frage der Schriftgelehrten Luk. 5, 33., und — dürfte man wohl sagen, daß der Standpunkt jener Schriftgelehrten über den dieser Samariterin um Vieles erhaben gewesen sei? Gewiß hat ihnen sowohl als den Jüngern das, was damals der Herr geantwortet, wie ein Zungenreden vor den Ohren geklungen. Wer darf indeß leugnen, daß solche Worte, nachdem sie lange Zeit unverstanden, im Gemüth der Hörer geschlummert, in einer spätern Entwickelungsepoche lebendig geworden seien? — Ueberaus feierlich fängt der Herr seine Rede an. Durch das vorangeschickte: «Glaube mir» wird der Gegenstand als ein nach dem natürlichen Laufe der Dinge höchst unwahrscheinlicher und unerwarteter charakterisirt. *Τῷ πατρί*, Beng.: familiarissime ad arcem fidei admittit mulierem. Der Gott, den die Samariter anbeten, wird auf ähnliche Weise bezeichnet wie Apg. 17, 23. Die Samariter erkannten nur den Pentateuch an, und da ihnen die Propheten und Psalmen fehlten, so mangelte ihnen nicht nur die weitere Ausbildung des Gottesbegriffs, sondern auch namentlich der Umfang der messianischen Weissagungen. So war denn Gott für sie gewissermaßen ein unbekannter Gott, daher auch das Neutr. *ὅ* «ein Wesen, welches ihr nicht kennt.» Diese Erklärung nennt de Wette «ganz falsch» und giebt (so auch schon Beng.) als Sinn an «ihr betet an, und thut dabei, was ihr nicht wisset.» Aber, wie kann dies in den Worten liegen? — Durch das *ἡμεῖς* begreift sich Jesus mit unter den Juden — konnte er auch

Mensch werden, ohne einer bestimmten Nationalität anzugehören? Προςκυνεῖν hier c. acc., nachher V. 23. c. dat. Aus dem Stamme Davids, also von den Juden, sollte das Heil kommen, sie konnten daher auch nicht ohne genauere Gotteserkenntniß bleiben. Zu den Auswärtigen spricht Christus erhabener über die nationale Bedeutung des Volks als zu dem Volke selbst.

V. 23. 24. Wie V. 21. 22. negativ das Wesen der zukünftigen Gottesverehrung ausgesprochen hat, so nun V. 23. 24. in gleich feierlicher Weise positiv. Noch ist diese Zeit zukünftig, aber in dem Maaße, als das geistige Leben schon begonnen hat (5, 25.), so auch die geistige Anbetung. Als der Hauptbegriff stellt sich, wie das Folgende zeigt, πνεῦμα heraus. Dieses wird nun von Einigen obj. als Bez. des h. Geistes als Element der Anbetung genommen, ἀλ. alsdann nach Mehreren Christus, die absolute Wahrheit (Athan., Ambros., Basil., Beng.); nach Anderen bezeichnet πνεῦμα und ἀλ. die Sinnesart, in welcher die Anbetung geschieht, der Glaubens- und Gebetsgeist und die Aufrichtigkeit der Gesinnung (Luth., Mel., Buc., Calv.). Allein das Axiom V. 24., daß dem Wesen Gottes die Weise der Anbetung entsprechen müsse, sowie auch V. 21. 22. zeigt deutlich, daß dem äußeren Heiligthume das innere Heiligthum des Menschengeistes gegenübergestellt wird, wie Aug. sagt: in templo vis orare, in te ora. So auch Chrys. Und noch gewisser wird diese Auffassung als die richtige erwiesen durch das epexegetisch hinzutretende ἀληθείᾳ, welches ebenso wie K. 1, 17. diese Art der Gottesverehrung der alttestam. σκιά gegenüber als die absolut höchste bezeichnet. Allerdings gewinnt es nunmehr den Anschein, als erhielte hiemit eine Mystik Berechtigung, welche jede Art des äußeren Kultus verwirft. Aber man wird zu unterscheiden haben einen gebotenen äußerlichen Kultus mit der pädagogischen Bestimmung, zu dem inneren heranzubilden und zu erziehen — ein solcher wird allerdings in dem Maaße überflüssig, als Christus in seinen Gläubigen Gestalt gewinnt —, und einen Kultus, welcher nur als äußere Selbstdarstellung der Frömmigkeit angesehen werden kann — ein solcher wird auch bei dem geistigsten Christen nicht fehlen. Wäh-

rend der Kultus der ersteren Art dem gesetzlichen Standpunkt angehört, entspricht der andere dem geistlichen Standpunkte des N. T. (2 Kor. 3, 6.).

V. 25. 26. Die Rede der Frau zeigt, daß für diesen Augenblick auch dieses Wort des Herrn ihr verschlossen geblieben ist. Der Erlöser hatte indeß eine erhabene religiöse Aussicht in die Zukunft eröffnet, daran hält sie sich und setzt dieselbe mit der vom Messias zu erhaltenden Belehrung in Verbindung. Da die Samariter nur den Moses anerkannten, so haben sie ihre messianischen Erwartungen wohl an 5 Mos. 18, 18. geknüpft, wonach sie den Messias mehr als göttlich erleuchteten Lehrer fassen mußten. In der That wird er mehr als Prophet denn als König in den Briefen dargestellt, welche die heutigen Samariter im Jahr 1718 nach England sandten (Repert. für bibl. u. morgenl. Litteratur. B. IX. S. 28.). *) Wenn nun der Erlöser, der sich nur selten in seinem messianischen Charakter zu erkennen giebt (vgl. Joh. 9, 37. mit Matth. 16, 20.), gerade hier kein Bedenken darin findet, es zu thun, so geschieht es vielleicht mit der Rücksicht, daß eben die Samariter weniger zu Einmischung politischer Erwartungen geneigt waren. Von der Formel ἐγώ εἰμι behauptet Lücke, sie sei in klassischer Sprache nicht denkbar und will sie aus dem Hebräischen ableiten, obwohl er andererseits bemerkt, sie sei von dem אֲנִי הוּא verschieden. Aber wie hätte das «ich bin es» im Griechischen und Lateinischen anders ausgedrückt werden sollen als ἐγώ εἰμι, ego sum?

V. 27—29. Die orientalische Verachtung des Weibes tritt bei den Rabbinen besonders stark hervor, so daß der tract. Kidduschin f. 17. sagt: «R. Samuel spricht: ein Weib grüßt man gar nicht», und tract. Sota f. 20.: «Wer seine Tochter im Gesetz unterrichtet, ist wie einer, der Narrheit treibt.» — Die in V. 27. erwähnte ehrfurchtsvolle Schüchternheit der Jünger giebt einen Wink über das Verhältniß, in welchem sie zum

*) Dürfte man die von Gesenius herausgegebenen carmina Samaritana Lips. 1824. als den Ausdruck älterer Ansichten ansehen, so würden sie überhaupt für eine spiritualistische Richtung der Samaritaner sprechen. Allein es läßt sich darthun, daß sich in denselben Spuren muhammedanischer Spekulation und Theosophie finden.

Herrn standen, man erkennt ihr Bewußtseyn des Abstandes von ihm (21, 12.). Daß der Eindruck, den das Weib empfangen, kein gewöhnlicher gewesen, giebt sich nun darin zu erkennen, daß sie in ihrem Eifer ihr Geschäft vergißt, wie Jesus in dem seinigen sein Bedürfniß vergessen hatte, und mit Zurücklassung ihres Kruges zur Stadt eilt, um auch die Anderen zu Genossen des ihr zu Theil gewordenen Glückes zu machen. Auch sieht man, welcher Bestandtheil des Gesprächs auf sie den größten Eindruck gemacht hat, daß nämlich jener Mann ihren Lebenslauf offenbart hatte. Daß sie aber dessenungeachtet nicht sich selbst das Urtheil über seine Messianität zutraut, kann nach der Unbekanntschaft mit göttlichen Dingen, die sie vorher an den Tag gelegt hat, nicht befremden.

V. 30 — 34. Der Akt des Herausgehens wird V. 30. im Aor. ausgedrückt, das Kommen im Imperf., indem während des Kommens die nachfolgenden Gespräche geführt werden. Gerade dieselbe Unfähigkeit vom Sinnlichen zum Geistigen aufzusteigen, welche die Frau vorher offenbart hatte, zeigen hier auch die Jünger. Schon während des Gesprächs mit der Samariterin und noch mehr, als er die Samariter aus der Stadt herbeiströmen sieht, thut sich im Geist des Erlösers der prophetische Blick in die einstige, geistige Ernte unter diesem Volke auf. An diesem Gedanken hat er seine Seele gestärkt. Wie vorher das Bedürfniß nach dem Tranke, so ist nun auch das Bedürfniß nach Speise darüber ganz in den Hintergrund getreten. — In ἵνα läßt sich der Finalbegriff in sofern festhalten, als es das Bestreben ausdrücken kann, den göttlichen Willen zu thun, aber unleugbar dient es in der spätern Grăcität zur bloßen Umschreibung des Inf., wie denn auch Orig. hier hat *τοῦ ποιῆσαι*, s. zu 1, 27.

V. 35. Im Reiche der Natur liegt ein großer Zwischenraum zwischen Saat und Ernte, Christi Aussaat beginnt schon so schnell zu reifen. *Ὑμεῖς λέγετε* deutet auf eine sprüchwörtliche Rede, so daß das Präs. das Pflegen ausdrückt (Matth. 16, 2.). Gewöhnlich sieht man das Sprüchwort als ein Wort der Tröstung für den harrenden Landmann an, daß die Ernte ja nicht weit sei; aber dann tritt der Gegensatz minder deutlich

hervor, der doch auch durch ἰδοὺ stark indicirt ist. Richtiger betrachtet es Maldon. als ein Wort, mit dem sich der arbeitsscheue Bauer tröstete, wie: adhuc seges in herba est; auch ἔτι zeigt, daß der Zwischenraum als lang zu denken ist. Von Anfang November an ward in Palästina gesäet; zuerst wurde die Gerste geerntet in der Mitte April, ungefähr vier Monate lagen also zwischen Saat und Ernte. Da der Herr δεικτικῶς auf die Felder, χώρα, hinweist, so hat es die höchste Wahrscheinlichkeit, daß eben Saatzeit war; und so ergiebt sich das Datum, daß sich Jesus vom April, wo das Passa fiel, bis im November in Judäa aufgehalten hatte. Das λέγω ὑμῖν bildet den Gegensatz zu ὑμεῖς λέγετε. In geistigem Sinne sind die Saatfelder schon reif, denn es kommen die Sichemiten durch sie herbei.

V. 36. 37. Unleugbar werden V. 35. die herankommenden Samariter selbst schon als eine Ernte bezeichnet, ebenso deutlich erhellt aber auch aus den nachfolgenden Worten, daß der Erlöser diese Ernte nur als den Anfang betrachtete; im Verhältnisse also zu der nahe bevorstehenden viel größeren Ernte, welche den Aposteln beschieden sei (vgl. 14, 12. 12, 24.), bezeichnet er sich vielmehr als den Säenden. Nun ist sonst zwar dem Erntenden größere Freude beschieden als dem Säenden, doch nicht in diesem Falle, denn da die Frucht Christo selbst zufällt, so theilt er mit ihnen die Freude, wie er die Arbeit mit ihnen getheilt, ja vorzugsweise für sie übernommen hatte (V. 38.). Ἵνα bezeichnet den objektiven Zweck, charakterisirt also diesen Erfolg als einen von Gott beabsichtigten. Die Menschen sind die Frucht; das ewige Leben, in dem die Erlösten gleichsam geborgen werden, die Scheuer (K. 15, 16. Matth. 13, 30. Röm. 1, 13.). Der Gedanke erweitert sich zu dem Hinblick auf das Verhältniß der gesammten Thätigkeit der Apostel zu der des Herrn; seine Erscheinung und sein Thun in der Menschheit ist die nothwendige Voraussetzung alles Thuns der Apostel gewesen (14, 12.). Ἐν in V. 37. = bei, wie 9, 30. «auf diesem Gebiete des geistigen Erntens.» Λόγος bezeichnet das Sprüchwort; auch bei den Griechen findet sich das eben hier erwähnte: ἄλλοι μὲν σπείρουσ᾽, ἄλλοι δ᾽ αὖ ἀμήσονται. — Schwierig ist der Artikel vor ἀληθινός, und da er in cod. C K L wohl

eben nur um der Schwierigkeit willen ausgelassen ist, so muß man seine Erklärung versuchen. Ist es Prädikat, so hat man zu übersetzen «hier ist d. h. bewährt sich das Sprüchwort als das wahre.« Wäre es Adj., so hätte man zu erklären «hier findet das wahre Sprüchwort statt» (2 Petr. 2, 22.). In beiden Fällen scheint ἀληθινός für ἀληθής gebraucht wie 19, 35.; doch ist die Frage, ob nicht vielleicht der Ev. ausdrücken wollte: «hier, d. h. in diesen geistigen Verhältnissen, bewährt sich das Wort erst in seinem höchsten Sinne» (Olsh.).

V. 38. Den Eindruck, den seine Begegnung mit den Samaritern unter diesem Volke zurückgelassen, betrachtet der Erlöser als die Grundlage ihrer spätern Bekehrung und Aufnahme in die Gemeinde. Ihre Bereitwilligkeit scheint nach Apg. 8, 14. ungewöhnlich groß gewesen zu seyn und da eben Joh. von Jerusalem aus an sie abgeordnet wurde, so begreift man um so eher, daß ihm dieser Ausspruch des Herrn von besonderer Wichtigkeit war. Der Plural ἄλλοι fällt auf, erklärt sich aber hinlänglich durch den Hinblick auf das vorangegangene Sprüchwort.

V. 39 — 42. Ein ungewöhnlicher Glaubensdrang und Glaubensbereitwilligkeit, durch welche die starken und freudigen, vom Erlöser vorher ausgesprochenen Hoffnungen gerechtfertigt werden, giebt sich hier bei dem Volke zu erkennen. Es ist bemerkenswerth, daß keine Wunder von Christo erzählt werden, daß vielmehr das bloße Wort sie in ihm den Erlöser anerkennen läßt; λαλία ist vielleicht mit Absicht statt λόγος gesetzt — obwohl Beza dagegen streitet — wie Calv. sagt: videntur jactare, sibi solidius iam esse fundamentum, quam in lingua mulieris, quae ut plurimum futilis esse solet. In dem Ausdrucke ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου liegt die Universalität der Bestimmung des Messias; daß das Volk würklich diesen Ausdruck von ihm gebraucht habe, läßt sich nicht mit Bestimmtheit vertheidigen, indeß wurde ja auch diese universelle Bestimmung auf Grund alttestam. prophetischer Weissagungen von jedem frommen Israeliten anerkannt (Luk. 2, 32.).

Die bei dieser Erzählung ganz mißrathene mythische Erklärung hatte Strauß A. 3. fallen lassen (4. A. wieder aufgenommen!). Die Charakterzeichnung der Frau hat in der That etwas so Individuelles,

V. 6—8. Der noch jetzt erhaltene Brunnen hat 9 F. im Durchmesser und 105 F. Tiefe; als ihn Maundrell besuchte, war er im Monat März 15 F. hoch voll Wassers. Die jetzige Stadt (mit dem neueren Namen Nablus) liegt etwa ½ Stunde entfernt; da in ihrer Nähe viele Quellen, so könnte man fragen, warum die Frau bis hieher nach Wasser kam; indeß hat die ältere Stadt näher gelegen, auch heißt es nicht, daß die Frau aus der Stadt gekommen sei — *ἐκ τῆς Σαμαρείας* ist = *Σαμαρεῖτις* — sie ist wohl nur aus der Umgegend der Stadt hiehergekommen (Robinson's Palästina B. 3. S. 332. ff.). — Die sechste Stunde wäre nach jüdischer Zählung um Mittag. Rettig, welcher voraussetzt, daß die Frau Wasser für das Vieh holte, glaubt auch aus dieser Stelle wahrscheinlich machen zu können, daß Joh. der römischen Stundenzählung folgt, daß es also die sechste Stunde Morgens sei, weil man die Nacht durch zu reisen pflege und weil um diese Stunde das Vieh getränkt werde; aber nach V. 15. 28. kann man nicht wohl annehmen, daß die Frau Wasser für das Vieh geholt habe. Auch fällt nach V. 35. diese Reise in den Herbst, wo es nur seltener heiß ist (Buhle Calendar. Palaest. S. 52.) und wo man nicht des Nachts zu reisen pflegte. Ein positiver Beweis für die römische Stundenzählung läßt sich also aus dieser St. nicht gewinnen. Das *οὕτως* ist seit Erasm. als Anaphora des Partic. angesehen worden, wie dieselbe bei den Klassikern äußerst häufig, vgl. auch Apg. 20, 11. Joseph. Antiqq. VIII, 11. 1. de bell. jud. II, 8. 5. Aber von Fritzsche (Hall. allg. Litteraturz. 1839. Ergänzungsbl. No. 28.) ist gezeigt worden, daß in allen Beispielen dieser Art *οὕτως* vor dem temp. fin. steht. Demnach muß man *αὔτως* = *αὔτως* in der Bed. *ἁπλῶς*, *ὡς ἔτυχεν* nehmen, wie Chrys., Cyrill., Beng., wodurch denn ausgedrückt wird, daß Christus keine weiteren Vorbereitungen gemacht, daß er sich unter freiem Himmel niedergelassen habe. Darauf kommt auch des Er. und Calv.'s eigenthümliche Bemerkung hinaus: cum dicit sic sedisse, quasi gestum hominis fatigati exprimit.

V. 9. 10. Die Frau erkannte den Mann des judäischen Landes wahrscheinlich an der Aussprache, vielleicht fand auch

eine Verschiedenheit in der Kleidung statt; vielleicht drückt die Frage nicht bloß Verwunderung, sondern auch eine leise Verhöhnung aus. Wie leidenschaftlich der Haß der Juden gegen die Samariter, spricht sich aus in tr. Sanhedr. fol. 104.: «Wer einen Samariter in sein Haus aufnimmt und bewirthet, verschuldet, daß seine Kinder ins Exil kommen»; den Haß der Samariter gegen die Juden zeigt Luk. 9, 53. Erst seit dem Tempelbau auf Garizim hatte sich der Haß in dieser Stärke ausgebildet. — Des eigenen sinnlichen Bedürfnisses vergessend, geht Jesus auf das geistige Bedürfniß der Fragenden ein. Er macht sie aufmerksam, daß er, der Bittende, der sei, der viel Größeres geben könne, als er bitte. Die Größe der Gabe ist bedingt durch die Größe des Gebers; dennoch tritt die Gabe als Hauptbegriff an die Spitze wegen des Gegensatzes zu dem, was er selbst so eben begehrt hatte (vgl. Calv., Piscat.). Er nennt seine Gabe lebendiges Wasser, nämlich κατ' ἐξοχήν, ἀληθινῶς, vgl. 13. 14. und zu 6, 32. Er versteht ja unter der Gabe das von ihm ausgehende Leben und der Vergleichungspunkt ist die Frische und das Perennirende. Calv.: aquam, meo judicio, bonorum omnium vacuitati, qua laborat ac premitur humanum genus, opponere voluit. Die Aorr. ᾔτησας und ἔδωκεν nicht mit Luth. «du bätest», sondern «du hättest gebeten» mit der Vulg.

V. 11. 12. Das Wort Christi sinnlich auffassend, sieht die Frau darin nur eine ungebührliche Herabsetzung dieses durch das Alterthum geheiligten Brunnens; aus diesem Brunnen kann er kein Quellwasser schöpfen, so schließt sie, er wolle ihr anderswoher als aus dem Brunnen Wasser geben. Die Anrede κύριε war damals gewöhnliche Höflichkeitsformel (12, 21.). Bei οὔτε findet ein Konstruktionswechsel statt, wie 3 Joh. V. 10.

V. 13. 14. Er rechtfertigt die Verheißung, daß er in wahrem Sinne lebendiges Wasser gewähren könne. Das Quellwasser labt nur temporär. Nun läßt sich einwenden, daß doch auch das von Jesu ausgehende Leben beständig von Neuem angeeignet werden muß, und als richtig erscheint, was Sir. 24, 29. die Weisheit sagt: «Wer von mir trinkt, den dürstet immer nach mir.» Aber der richtige Sinn ist theils nach 6, 35., theils nach dem hier folgenden V. 14. zu bestimmen. Das Bild

sagt: dies Wasser wird ein für allemal ins Innere aufgenommen, wird dem Menschen immanent und begleitet ihn auf allen Stufen seines Daseyns bis in die Ewigkeit. Damit ist nicht das Bedürfniß nach einem Zunehmen dieses Wassers ausgeschlossen. Vielmehr wird das Bild genau und richtig von Calv. so gedeutet: spiritum sanctum scatebram esse perpetuo fluentem, ita non esse periculum ut exarescant, qui spirituali gratia renovati sunt. In einem anderen Bilde: der von dem Feuer des Erlösers ausgehende Funke wird in jeder Menschenbrust zur selbständigen Flamme. Nachdem Christus die Gottesgemeinschaft der Einzelnen vermittelt hat, steigert sich dieselbe in allen Einzelnen bis zur Vollendung. Derselbe Gedanke liegt in 8, 12. vgl. 7, 38. Ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον drückt aus, daß der Tod nicht nur dieses Leben, diese Gottesgemeinschaft nicht unterbricht (11, 25.), sondern daß sie durch denselben vielmehr vollendet wird. Bengg.: vita aeterna confluens talium fontium imo oceanus.

V. 15. Abermals hat die Frau den geistlichen Sinn verfehlt, nur die Worte in V. 14. sind ihr insoweit zugänglich gewesen, daß sie daraus ableitet, es sei von einem Wasser die Rede, nach dem man nicht mehr dürste. Analog ist die Bitte des Volks K. 6, 34.

V. 16 — 18. Warum Jesus auch den Mann gerufen wissen will? Soll man sagen, daß er von ihm besseres Verständniß hoffte? Achtet man darauf, daß nach V. 18. Jesus weiß, es sei nicht ihr Mann, so wird man auf die Ansicht geleitet, es sei ihm nur darum zu thun gewesen, die Frau zu einem solchen Geständnisse zu veranlassen, und zwar in der Absicht, um so das Schuldgefühl in ihr zu wecken, welches, wenn es erweckt ist, auch in rohen Menschen am ehesten Verlangen und Empfänglichkeit für höhere Wahrheiten hervorruft (Zwingli, Calv., Mel.). Dagegen wird nun nicht ohne Grund von Strauß eingewendet, daß doch dieses Verfahren des Herrn des Zieles zu verfehlen scheine. V. 19. nämlich lenkt die Frau — wie zufolge der angegebenen Erklärung angenommen wird — von dem ihr unerwünschten Thema ab, und, statt den beabsichtigten Zweck weiter zu verfolgen, geht Jesus auf ihre Frage ein. Allerdings scheint dieses die erwähnte Annahme zweifelhaft

zu machen, aber wenn nun Christus die Frage als eine solche angesehen hat, durch deren Beantwortung ebenfalls ein heilsamer Zweck erreicht werden konnte? — wie ja doch wenigstens damit das Gespräch auf geistigen Boden versetzt war. Ueberdies, dürfen wir nicht sagen, daß in dem ὅσα ἐποίησα ein Schuldbekenntniß liege? Es ließe sich zwar bloß als Aeußerung des Erstaunens über die prophetische Gabe fassen, aber eher führt der Ausdruck doch auf die Annahme, daß in der Frau ein Bewußtseyn von schlechten Handlungen erweckt worden sei. — Worin bestand nun ihre Schuld? Daß καὶ νῦν ὃν ἔχεις κτλ. auf einen buhlerischen Umgang hinweist, scheint klar. Aber wie ist es mit den 5 Männern, sind sie wegen unordentlichen Lebens geschieden? oder sind sie auch Buhlen, wie Chrys., Calv. meinen? (vgl. die Erkl., welche Matthies im Komm. zu 1 Tim. 3, 2. giebt). Das Letztere wird durch den Ausdruck nicht begünstigt, indem es sonst wohl hieße καὶ αὐτὸς δὲ ὃν νῦν ἔχεις κτλ. Vielleicht hat Grot. Recht, daß die Frau sich von den ersteren von selbst entfernt hatte — ein ungesetzlicher Mißbrauch, der erst in späterer Zeit eingerissen — und der sechste war nicht ihr Mann, weil sie von den früheren nicht gesetzlich geschieden war. — Καλῶς vielleicht ironisch. Ἀληθές als Prädikat von τοῦτο im Sinne des Adv., Winer §. 17, 9. — Wir haben hier den Fall eines ins Specielle gehenden prophetischen Wissens Christi, etwa wie Mrk. 14, 13. In welcher Ausdehnung man bei dem Erlöser solches prophetisches Wissen um Partikularitäten anzunehmen habe, läßt sich schwer bestimmen.

V. 19. 20. Daß die Frau so plötzlich zu diesem entfernten Gegenstande überspringt, läßt sich, wie gesagt, aus dem Wunsche erklären, das ihr unangenehme Thema zu vermeiden. Möglich indeß auch, daß es ihr würklich darauf ankam, diese Streitfrage, auf welcher die Feindschaft der beiden Völker beruhte, glaubhaft entschieden zu sehen. Da Garizim unmittelbar am Wege vor Augen lag, so wurde die Frage um so mehr nahe gelegt. Die Väter sind hier die nächsten Vorfahren bis zur Zeit Nehemia's zurück. Johannes Hyrkanus hatte um das Jahr 129 den Tempel zerstört, doch war wohl wieder ein Altar gebaut, und selbst die heutigen Samariter beten noch auf diesem Berge (Robins.).

V. 21. 22. Während Christus das Gesetz aufrecht erhält bis an seines Lebens Ende und selbst den Gehorsam gegen die Gebote der Schriftgelehrten einschärft (Mtth. 23, 3.), schaut sein prophetischer Blick in der Zukunft die Zeit, wo der Geist diese Fessel abstreifen und sich eine neue Form schaffen wird. Dem analog ist das Verbot an die Apostel, ihre Würksamkeit über Israel hinaus zu erstrecken (Mtth. 10, 5.) neben den Prophezeihungen von der Aufnahme der Heidenwelt (s. zu 10, 16.). Auch bei den Synoptikern wird die Aufhebung des jüdischen Gesetzes angedeutet Luk. 5, 36 f. Mrk. 2, 28. Daß nun Jesus gerade vor dieser Frau den höchsten Standpunkt ausspricht, ist allerdings befremdend, doch wird man gestehen, daß diese Frage nicht minder eine schickliche Veranlassung war, als jene Frage der Schriftgelehrten Luk. 5, 33., und — dürfte man wohl sagen, daß der Standpunkt jener Schriftgelehrten über den dieser Samariterin um Vieles erhaben gewesen sei? Gewiß hat ihnen sowohl als den Jüngern das, was damals der Herr geantwortet, wie ein Zungenreden vor den Ohren geklungen. Wer darf indeß leugnen, daß solche Worte, nachdem sie lange Zeit unverstanden, im Gemüth der Hörer geschlummert, in einer spätern Entwickelungsepoche lebendig geworden seien? — Ueberaus feierlich fängt der Herr seine Rede an. Durch das vorangeschickte: «Glaube mir» wird der Gegenstand als ein nach dem natürlichen Laufe der Dinge höchst unwahrscheinlicher und unerwarteter charakterisirt. *Τῷ πατρί*, Beng.: familiarissime ad arcem fidei admittit mulierem. Der Gott, den die Samariter anbeten, wird auf ähnliche Weise bezeichnet wie Apg. 17, 23. Die Samariter erkannten nur den Pentateuch an, und da ihnen die Propheten und Psalmen fehlten, so mangelte ihnen nicht nur die weitere Ausbildung des Gottesbegriffs, sondern auch namentlich der Umfang der messianischen Weissagungen. So war denn Gott für sie gewissermaßen ein unbekannter Gott, daher auch das Neutr. ὅ «ein Wesen, welches ihr nicht kennt.» Diese Erklärung nennt de Wette «ganz falsch» und giebt (so auch schon Beng.) als Sinn an «ihr betet an, und thut dabei, was ihr nicht wisset.» Aber, wie kann dies in den Worten liegen? — Durch das ἡμεῖς begreift sich Jesus mit unter den Juden — konnte er auch

Mensch werden, ohne einer bestimmten Nationalität anzugehören? *Προςκυνεῖν* hier c. acc., nachher V. 23. c. dat. Aus dem Stamme Davids, also von den Juden, sollte das Heil kommen, sie konnten daher auch nicht ohne genauere Gotteserkenntniß bleiben. Zu den Auswärtigen spricht Christus erhabener über die nationale Bedeutung des Volks als zu dem Volke selbst.

V. 23. 24. Wie V. 21. 22. negativ das Wesen der zukünftigen Gottesverehrung ausgesprochen hat, so nun V. 23. 24. in gleich feierlicher Weise positiv. Noch ist diese Zeit zukünftig, aber in dem Maaße, als das geistige Leben schon begonnen hat (5, 25.), so auch die geistige Anbetung. Als der Hauptbegriff stellt sich, wie das Folgende zeigt, *πνεῦμα* heraus. Dieses wird nun von Einigen obj. als Bez. des h. Geistes als Element der Anbetung genommen, *ἀλ.* alsdann nach Mehreren Christus, die absolute Wahrheit (Athan., Ambros., Basil., Beng.); nach Anderen bezeichnet *πνεῦμα* und *ἀλ.* die Sinnesart, in welcher die Anbetung geschieht, der Glaubens= und Gebetsgeist und die Aufrichtigkeit der Gesinnung (Luth., Mel., Buc., Calv.). Allein das Axiom V. 24., daß dem Wesen Gottes die Weise der Anbetung entsprechen müsse, sowie auch V. 21. 22. zeigt deutlich, daß dem äußeren Heiligthume das innere Heiligthum des Menschengeistes gegenübergestellt wird, wie Aug. sagt: in templo vis orare, in te ora. So auch Chrys. Und noch gewisser wird diese Auffassung als die richtige erwiesen durch das epexegetisch hinzutretende *ἀληθείᾳ*, welches ebenso wie K. 1, 17. diese Art der Gottesverehrung der alttestam. *σκιά* gegenüber als die absolut höchste bezeichnet. Allerdings gewinnt es nunmehr den Anschein, als erhielte hiemit eine Mystik Berechtigung, welche jede Art des äußeren Kultus verwirft. Aber man wird zu unterscheiden haben einen gebotenen äußerlichen Kultus mit der pädagogischen Bestimmung, zu dem inneren heranzubilden und zu erziehen — ein solcher wird allerdings in dem Maaße überflüssig, als Christus in seinen Gläubigen Gestalt gewinnt —, und einen Kultus, welcher nur als äußere Selbstdarstellung der Frömmigkeit angesehen werden kann — ein solcher wird auch bei dem geistigsten Christen nicht fehlen. Wäh-

rend der Kultus der ersteren Art dem gesetzlichen Standpunkt angehört, entspricht der andere dem geistlichen Standpunkte des N. T. (2 Kor. 3, 6.).

V. 25. 26. Die Rede der Frau zeigt, daß für diesen Augenblick auch dieses Wort des Herrn ihr verschlossen geblieben ist. Der Erlöser hatte indeß eine erhabene religiöse Aussicht in die Zukunft eröffnet, daran hält sie sich und setzt dieselbe mit der vom Messias zu erhaltenden Belehrung in Verbindung. Da die Samariter nur den Moses anerkannten, so haben sie ihre messianischen Erwartungen wohl an 5 Mos. 18, 18. geknüpft, wonach sie den Messias mehr als göttlich erleuchteten Lehrer fassen mußten. In der That wird er mehr als Prophet denn als König in den Briefen dargestellt, welche die heutigen Samariter im Jahr 1718 nach England sandten (Repert. für bibl. u. morgenl. Litteratur. B. IX. S. 28.). *) Wenn nun der Erlöser, der sich nur selten in seinem messianischen Charakter zu erkennen giebt (vgl. Joh. 9, 37. mit Matth. 16, 20.), gerade hier kein Bedenken darin findet, es zu thun, so geschieht es vielleicht mit der Rücksicht, daß eben die Samariter weniger zu Einmischung politischer Erwartungen geneigt waren. Von der Formel ἐγώ εἰμι behauptet Lücke, sie sei in klassischer Sprache nicht denkbar und will sie aus dem Hebräischen ableiten, obwohl er andererseits bemerkt, sie sei von dem אֲנִי הוּא verschieden. Aber wie hätte das «ich bin es» im Griechischen und Lateinischen anders ausgedrückt werden sollen als ἐγώ εἰμι, ego sum?

V. 27—29. Die orientalische Verachtung des Weibes tritt bei den Rabbinen besonders stark hervor, so daß der tract. Kidduschin f. 17. sagt: «R. Samuel spricht: ein Weib grüßt man gar nicht», und tract. Sota f. 20.: «Wer seine Tochter im Gesetz unterrichtet, ist wie einer, der Narrheit treibt.» — Die in V. 27. erwähnte ehrfurchtsvolle Schüchternheit der Jünger giebt einen Wink über das Verhältniß, in welchem sie zum

*) Dürfte man die von Gesenius herausgegebenen carmina Samaritana Lips. 1824. als den Ausdruck älterer Ansichten ansehen, so würden sie überhaupt für eine spiritualistische Richtung der Samaritaner sprechen. Allein es läßt sich darthun, daß sich in denselben Spuren muhammedanischer Spekulation und Theosophie finden.

Herrn standen, man erkennt ihr Bewußtseyn des Abstandes von ihm (21, 12.). Daß der Eindruck, den das Weib empfangen, kein gewöhnlicher gewesen, giebt sich nun darin zu erkennen, daß sie in ihrem Eifer ihr Geschäft vergißt, wie Jesus in dem seinigen sein Bedürfniß vergessen hatte, und mit Zurücklassung ihres Kruges zur Stadt eilt, um auch die Anderen zu Genossen des ihr zu Theil gewordenen Glückes zu machen. Auch sieht man, welcher Bestandtheil des Gesprächs auf sie den größten Eindruck gemacht hat, daß nämlich jener Mann ihren Lebenslauf offenbart hatte. Daß sie aber dessenungeachtet nicht sich selbst das Urtheil über seine Messianität zutraut, kann nach der Unbekanntschaft mit göttlichen Dingen, die sie vorher an den Tag gelegt hat, nicht befremden.

V. 30—34. Der Akt des Herausgehens wird V. 30. im Aor. ausgedrückt, das Kommen im Imperf., indem während des Kommens die nachfolgenden Gespräche geführt werden. Gerade dieselbe Unfähigkeit vom Sinnlichen zum Geistigen aufzusteigen, welche die Frau vorher offenbart hatte, zeigen hier auch die Jünger. Schon während des Gesprächs mit der Samariterin und noch mehr, als er die Samariter aus der Stadt herbeiströmen sieht, thut sich im Geist des Erlösers der prophetische Blick in die einstige, geistige Ernte unter diesem Volke auf. An diesem Gedanken hat er seine Seele gestärkt. Wie vorher das Bedürfniß nach dem Tranke, so ist nun auch das Bedürfniß nach Speise darüber ganz in den Hintergrund getreten. — In ἵνα läßt sich der Finalbegriff in sofern festhalten, als es das Bestreben ausdrücken kann, den göttlichen Willen zu thun, aber unleugbar dient es in der spätern Gräcität zur bloßen Umschreibung des Inf., wie denn auch Orig. hier hat τοῦ ποιῆσαι, s. zu 1, 27.

V. 35. Im Reiche der Natur liegt ein großer Zwischenraum zwischen Saat und Ernte, Christi Aussaat beginnt schon so schnell zu reifen. Ὑμεῖς λέγετε deutet auf eine sprüchwörtliche Rede, so daß das Präs. das Pflegen ausdrückt (Matth. 16, 2.). Gewöhnlich sieht man das Sprüchwort als ein Wort der Tröstung für den harrenden Landmann an, daß die Ernte ja nicht weit sei; aber dann tritt der Gegensatz minder deutlich

hervor, der doch auch durch ἰδοὺ stark indicirt ist. Richtiger betrachtet es Maldon. als ein Wort, mit dem sich der arbeitsscheue Bauer tröstete, wie: adhuc seges in herba est; auch ἔτι zeigt, daß der Zwischenraum als lang zu denken ist. Von Anfang November an ward in Palästina gesäet; zuerst wurde die Gerste geerntet in der Mitte April, ungefähr vier Monate lagen also zwischen Saat und Ernte. Da der Herr δεικτικῶς auf die Felder, χώρα, hinweist, so hat es die höchste Wahrscheinlichkeit, daß eben Saatzeit war; und so ergiebt sich das Datum, daß sich Jesus vom April, wo das Passa fiel, bis im November in Judäa aufgehalten hatte. Das λέγω ὑμῖν bildet den Gegensatz zu ὑμεῖς λέγετε. In geistigem Sinne sind die Saatfelder schon reif, denn es kommen die Sichemiten durch sie herbei.

V. 36. 37. Unleugbar werden V. 35. die herankommenden Samariter selbst schon als eine Ernte bezeichnet, ebenso deutlich erhellt aber auch aus den nachfolgenden Worten, daß der Erlöser diese Ernte nur als den Anfang betrachtete; im Verhältnisse also zu der nahe bevorstehenden viel größeren Ernte, welche den Aposteln beschieden sei (vgl. 14, 12. 12, 24.), bezeichnet er sich vielmehr als den Säenden. Nun ist sonst zwar dem Erntenden größere Freude beschieden als dem Säenden, doch nicht in diesem Falle, denn da die Frucht Christo selbst zufällt, so theilt er mit ihnen die Freude, wie er die Arbeit mit ihnen getheilt, ja vorzugsweise für sie übernommen hatte (V. 38.). Ἵνα bezeichnet den objektiven Zweck, charakterisirt also diesen Erfolg als einen von Gott beabsichtigten. Die Menschen sind die Frucht; das ewige Leben, in dem die Erlösten gleichsam geborgen werden, die Scheuer (K. 15, 16. Matth. 13, 30. Röm. 1, 13.). Der Gedanke erweitert sich zu dem Hinblick auf das Verhältniß der gesammten Thätigkeit der Apostel zu der des Herrn; seine Erscheinung und sein Thun in der Menschheit ist die nothwendige Voraussetzung alles Thuns der Apostel gewesen (14, 12.). Ἐν in V. 37. = bei, wie 9, 30. «auf diesem Gebiete des geistigen Erntens.» Λόγος bezeichnet das Sprüchwort; auch bei den Griechen findet sich das eben hier erwähnte: ἄλλοι μὲν σπείρουσ', ἄλλοι δ' αὖ ἀμήσονται. — Schwierig ist der Artikel vor ἀληθινός, und da er in cod. C K L wohl

eben nur um der Schwierigkeit willen ausgelassen ist, so muß man seine Erklärung versuchen. Ist es Prädikat, so hat man zu übersetzen «hier ist d. h. bewährt sich das Sprüchwort als das wahre.« Wäre es Adj., so hätte man zu erklären «hier findet das wahre Sprüchwort statt» (2 Petr. 2, 22.). In beiden Fällen scheint *ἀληθινός* für *ἀληθής* gebraucht wie 19, 35.; doch ist die Frage, ob nicht vielleicht der Ev. ausdrücken wollte: «hier, d. h. in diesen geistigen Verhältnissen, bewährt sich das Wort erst in seinem höchsten Sinne» (Olsh.).

V. 38. Den Eindruck, den seine Begegnung mit den Samaritern unter diesem Volke zurückgelassen, betrachtet der Erlöser als die Grundlage ihrer spätern Bekehrung und Aufnahme in die Gemeinde. Ihre Bereitwilligkeit scheint nach Apg. 8, 14. ungewöhnlich groß gewesen zu seyn und da eben Joh. von Jerusalem aus an sie abgeordnet wurde, so begreift man um so eher, daß ihm dieser Ausspruch des Herrn von besonderer Wichtigkeit war. Der Plural *ἄλλοι* fällt auf, erklärt sich aber hinlänglich durch den Hinblick auf das vorangegangene Sprüchwort.

V. 39—42. Ein ungewöhnlicher Glaubensdrang und Glaubensbereitwilligkeit, durch welche die starken und freudigen, vom Erlöser vorher ausgesprochenen Hoffnungen gerechtfertigt werden, giebt sich hier bei dem Volke zu erkennen. Es ist bemerkenswerth, daß keine Wunder von Christo erzählt werden, daß vielmehr das bloße Wort sie in ihm den Erlöser anerkennen läßt; *λαλία* ist vielleicht mit Absicht statt *λόγος* gesetzt — obwohl Beza dagegen streitet — wie Calv. sagt: videntur jactare, sibi solidius iam esse fundamentum, quam in lingua mulieris, quae ut plurimum futilis esse solet. In dem Ausdrucke *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου* liegt die Universalität der Bestimmung des Messias; daß das Volk würklich diesen Ausdruck von ihm gebraucht habe, läßt sich nicht mit Bestimmtheit vertheidigen, indeß wurde ja auch diese universelle Bestimmung auf Grund alttestam. prophetischer Weissagungen von jedem frommen Israeliten anerkannt (Luk. 2, 32.).

Die bei dieser Erzählung ganz mißrathene mythische Erklärung hatte Strauß A. 3. fallen lassen (4. A. wieder aufgenommen!). Die Charakterzeichnung der Frau hat in der That etwas so Individuelles,

die verschiedenen von ihr berichteten Aeußerungen sind ihrem Charakter nach so zusammenstimmend, daß man sich schon dadurch zur Anerkennung einer geschichtlichen Thatsache bewogen fühlt. Was jedoch die Reden Jesu in diesem Gespräche anlangt, so läßt sich gegen ihre historische Wahrheit zunächst dies Bedenken erheben, daß die Jünger dabei nicht zugegen waren, dann daß der Frau die Fähigkeit gemangelt hat, Reden wiederzuerzählen, welche sie so gar nicht verstand, daß endlich eine Wiedererzählung von Christo an die Jünger unmotivirt erscheint. Ungeachtet dieser Schwierigkeit hat doch auch de Wette psychologisch wahre Züge anerkannt und gerade denjenigen Ausspruch Christi, welcher der Frau am meisten unzugänglich seyn mußte, V. 21—24. nennt er «gewiß ächt.» Wir werfen die Frage auf, ob nicht V. 27., aus welchem sich ein Verlangen der Jünger ergiebt, den Inhalt des Gesprächs zu kennen, der Annahme, daß Jesus selbst den Jüngern die Mittheilung gemacht, einen Anhalt gebe. Da die Frau den ihr auffallendsten und verständlichen Bestandtheil des Gesprächs ihren Landsleuten wiedererzählt hat, da überdies auch gerade diese Mittheilung einen großen Eindruck bei ihnen hervorgebracht (V. 29. 39.), so mußte sich jenes Verlangen der Jünger desto mehr steigern, und eine Wiedererzählung von Christo selbst erscheint demnach motivirt genug.

Christi zweites Wunderzeichen in Galiläa. V. 43—54.

V. 43—45. Der Ausspruch, welcher Luk. 4, 24. Mtth. 13, 57. in specie in Bezug auf Nazareth vom Erlöser gethan wird, beruht auf der Wahrnehmung, daß man das Außerordentliche an demjenigen am wenigsten anzuerkennen geneigt ist, dessen natürliche Entwickelung man mit angesehen, den man als seines Gleichen zu betrachten gewohnt gewesen ist. Während nun eben diese Wahrnehmung Jesum von der Rückkehr nach Galiläa hätte zurückhalten müssen, wird dieselbe, wie es scheint, als ein Grund zu seiner Rückkehr angeführt. Als unzulängliche, ältere Auskünfte sind namentlich folgende anzugeben: 1) πατρίς heißt Vaterstadt, so daß der Sinn ist: «er ging nach Galiläa scil. nach Kana (V. 46.), aber nicht nach Nazareth, denn —» (Cyrill., Calv., Bez., Pisc., Grot., Olsh.).

2) πατρίς ist Judäa, wo Jesus geboren (Orig., Maldon., Lücke 2. A., Ebrard Kritik d. ev. Gesch. I. 350.). Bei den vielen Einwendungen, welchen diese wie alle und jede andere Auskünfte Raum ließen, entstand sogar der Zweifel, ob diese Worte von Joh. ausgegangen seyn könnten. Von Strauß wurde in äußerster Verlegenheit die Behauptung aufgestellt, der anonyme Ev., der von jenem Ausspruche Jesu durch Hörensagen etwas erfahren, habe ihn hier auf gut Glück eingereiht «auf eine Weise freilich, bei der er sich kaum etwas Bestimmtes gedacht haben dürfte.» Ein so völlig verstandloses Verfahren einem Schriftsteller aufzubürden, dem Strauß selbst Geschmack und Talent zuerkannt hatte, war nun freilich eine zu arge Konsequenz. Schweizer findet, daß Judäa als πατρίς Jesu vorausgesetzt, aber dies auch so sehr dem ächten Joh. entgegen sei, daß man um so mehr berechtigt sei, den folgenden Abschnitt für ein galiläisches Einschiebsel in das johanneische Ev. zu halten. Auch nach Bauer betrachtet der Ev. Judäa als die πατρίς — aber nur «aus ästhetischer Geschichtsbetrachtung, nach welcher nur Judäa würdig war, als Heimath Jesu angesehen zu werden.» Eine Auskunft ist indeß von Neander aufgestellt worden, gegen welche weder Strauß (3. A., zurückgenommen in 4. A.) noch Schweizer einen Einwand zu erheben wissen. V. 44. soll nämlich die Rückkehr Jesu dadurch motiviren, daß die Galiläer durch die in Jerusalem gesehenen Zeichen dem Glauben geneigter geworden waren, wobei vorausgesetzt wird, daß Jesus bei dem 2, 12. erwähnten Aufenthalt in Galiläa keine Wunder verrichtet habe. Freilich deutet dann der Ev. das, was er meint, sehr dunkel an; auch ließe sich mit Bauer einwenden, daß nach 4, 1. 2. die Rückkehr nach Galiläa vielmehr durch die in Judäa drohende Gefahr bewürkt worden ist. Von mir ist zuerst 5. A. eine Auskunft gegeben worden, welche seitdem auch de Wette und Lücke mit Modificationen angenommen haben. Im Griech. steht sowohl das begründende als das erklärende γάρ zuweilen dem zu begründenden oder erklärenden Satze voran (Hartung, Partikellehre I. S. 467.). Uebersetzt man nun γάρ «nämlich», so dient V. 44. dazu, anzugeben, warum der Ev. das Glauben der Ga-

liläer durch das Anschauen der in Jerusalem geschehenen Wunder motivirt, um nämlich zu zeigen, daß diese Bereitwilligkeit mit dem früheren Worte Christi nicht in Widerspruch steht. Ἐμαρτύρησεν ist als Plusquamperf. zu fassen, αὐτός zeigt an, daß diese Bemerkung nicht bloß spöttisch von andern gemacht worden.

V. 46—53. Die Festbesucher hatten den Ruf Jesu sofort so verbreitet, daß auch jener königliche Hofbeamte oder Militär — beides kann βασιλικός bedeuten — bewogen wurde, bei ihm Hülfe zu suchen. Es scheint der Mann zu den Beamten des Herodes Antipas gehört zu haben und war entweder Jude oder Proselyt des Judenthums. Die Anrede scheint hart, da doch der Mann bereits einen Grad des Glaubens besitzt, um so mehr, da Jesus den ihm vorher unbekannten Mann nicht wohl wegen des Unglaubens an seine Worte tadeln kann, wie er dieses bei den Juden thut (10, 38.). Aber jener Glaube, auf dem bloßen Hörensagen von Jesu Wunderthätigkeit beruhend, ist natürlich schwach, und kein religiöses Bedürfniß, sondern nur die Noth führt ihn zu Jesu; daß der eigentliche Glaube erst auf das Wunder gefolgt ist, zeigt V. 53. So tadelt also der Herr, daß nicht das Bedürfniß des Herzens, sondern nur das Bedürfniß nach dem Wunder ihn in seine Nähe geführt hat. Die tadelnde Anrede sah wie eine Abweisung aus, so daß der Mann bittet, Jesus möge keine längere und bedenkliche Zögerung eintreten lassen. Noch überraschender als der Bittende erwartet hatte, äußert sich die Wundermacht des Herrn: Jesus vollzieht die Heilung durch eine Fernwürkung von Kana nach Kapernaum, vergl. über die Wunder dieser Klasse Krabbe, Leben Jesu S. 285 f. Doch wird eben auf diese Weise dem Vater auch eine größere Glaubensprobe gestellt. Er besteht dieselbe, geht fort, und die freudigen Diener, die den Augenblick seiner Ankunft nicht abwarten können, verkündigen ihm, was geschehen ist mit denselben Worten, in denen es vom Herrn vorausgesagt war. Die Frage des Vaters V. 52. thut dar, daß es ihm nicht bloß um das Resultat der Heilung zu thun gewesen, sondern auch um die Bewährung seines Glaubens an Jesum. Für die Lebendigkeit des Eindrucks, den er empfangen, spricht auch der Umstand, daß er seine Familie zur Anerkennung des Herrn

bringt. — Daß diese Erzählung nicht mit der Mtth. 8, 5. und Luk. 7, 2. identisch sei, wie neuerdings Strauß, Weiße, Gfrörer behaupten, ist von unparteiischen Kritikern wie Lücke, Neander anerkannt und erhellt namentlich daraus, daß der Centurio bei Matth. (8, 10. 11.), und Luk. als ein Muster des Glaubens, dagegen der königliche Beamte hier als ein Schwachgläubiger bezeichnet wird. Auch würde gerade von Joh. dieses Wunder, an welches sich keine Reden knüpfen, kaum erzählt worden seyn, wenn es mit dem aus der Tradition bekannten identisch wäre.

V. 54. *Πάλιν δεύτερον* ist adjektivisch auf *σημεῖον* zu beziehen (21, 16.). Nach der ausdrücklichen Bemerkung in 2, 11. muß der Sinn des Ev. seyn, daß dieses Wunder das zweite galiläische ist, welches mit der durch V. 45. an die Hand gegebenen Voraussetzung zusammenstimmt, daß bei dem ersten Auftreten in Galiläa kein anderes Wunder als das in Kana verrichtet worden war. Dabei erscheint dem Ev. bemerkenswerth, daß auch dieses galiläische Wunder wieder in Kana geschieht. Jener Sinn ist allerdings nicht deutlich ausgedrückt; will man die Worte pressen, so kann man den Sinn hineinlegen, daß Jesus nur Galiläa zum Schauplatz seiner Wunder habe machen wollen. Von dem Interesse geleitet, diese Erzählung als ein galiläisches Einschiebsel zu bezeichnen, hat dieses würklich Schweizer behauptet.

Kapitel 5.

Die Heilung des Kranken am Teich Bethesda an einem Sabbath. V. 1—15.

V. 1. Während *μετὰ τοῦτο* bei Joh. die unmittelbare Folge der Begebenheiten bezeichnet, verknüpft *μετὰ ταῦτα* der Zeit nach auch weiter von einander liegende Thatsachen (Lücke). Nach entschieden überwiegenden Zeugen ist *ἑορτή* ohne Artikel zu lesen (Griesb., Lachm.). Wäre der Artikel ächt, so müßte man an das Hauptfest, also an das Passa, denken. Ist er unächt, so kann das Passa gemeint seyn, aber auch ein anderes Fest. Da nämlich der Gen. *τῶν Ἰουδαίων* schon hinlänglich be-

stimmend ist, so konnte der Artikel bei ἑορτή entbehrlich werden (Winer S. 118.), er fehlt sogar Mtth. 27, 15. Mrk. 15, 6., wo doch das Passa gemeint ist, ohne einen solchen Gen. Meint der Ev. hier das Passa, so finden sich bei ihm vier Passafeste erwähnt (2, 13. 5, 1. 6, 4. 13, 1.) und die Lehrzeit Jesu ist über drei Jahre auszudehnen. An das Passa denken die meisten Ausleger, Irenäus, Luth., Scaliger, Grot., Lightf. Gegen diese Ansicht werden indessen folgende Bedenken erhoben: 1) daß dann zwischen den zwei Passafesten 5, 1. und 6, 4. ein zu geringer Umfang von Begebenheiten falle; 2) daß, da Jesus an dem 6, 4. erwähnten Passa nicht zum Feste zieht, sondern erst wieder K. 7. zum Laubhüttenfeste, anderthalb Jahre verstrichen seyn würden, ohne daß er auf einem Feste erschienen wäre, und dies sei nicht wohl anzunehmen (Hug). Nicht wohl anzunehmen — aber unmöglich ist es nicht, s. zu 6, 4. und 7, 1. 2. Das erstgenannte Argument aber würde nur dann etwas beweisen, wenn der Ev. eine vollständige Biographie zu geben beabsichtigt hätte. Da er am Anfange des Winters nach Galiläa zurückgekommen, so liegt allerdings die Vermuthung am nächsten, daß dieses Fest das in den Frühling fallende Passafest gewesen sei. Seit Kepler hat man namentlich an das Purimfest gedacht (Hug, Mey., Olsh., Neander). *) Allein die positiven Gründe von Hug sind nicht probehaltig und gegen diese Annahme spricht: 1) daß dieses Fest einen Monat vor das Passa fällt, und es unwahrscheinlich ist, daß Jesus, falls er jenes in 6, 4. erwähnte Passa besucht hat, erst wieder nach Galiläa zurückgekehrt seyn sollte, falls er es aber nicht besucht hat, daß er das Hauptfest übergangen und ein nicht im A. T., sondern nur in der Anordnung des spätern Judenthums begründetes Fest besucht haben sollte. Zwar wird eingewendet, daß er auch das vom Gesetz nicht geforderte Enkänienfest K. 10, 22. besucht hat; allein es ist zu bemerken, daß er damals sich bereits in Jerusalem befand und

*) Neander findet, daß alles andere die Annahme des Passa begünstigt, und läßt sich nur durch den fehlenden Artikel zur Annahme des Purim bestimmen (Leben Jesu 3. A. S. 434.).

nicht ausdrücklich hinaufzog; 2) da das Purimfest nicht nothwendig in der Hauptstadt, sondern überall gefeiert werden konnte, so erscheint eine Reise zu diesem Feste um so weniger motivirt. An das Pfingstfest (Cyr., Chrys., Erasm., Beng.) oder an das Laubhüttenfest (Cocc.) zu denken, wäre mit der aus 4, 35. sich ergebenden Zeitbestimmung nicht vereinbar, da das erstere funfzig Tage nach Ostern, das letztere in den Herbst fällt.

V. 2. Eine gelehrte Abh. z. d. St. v. Joh. Conr. Hottinger im Thes. Novus Philol. et Theol. T. II. p. 476. Der Ev. sagt ἔστι δέ, so daß man meinen könnte, Jerusalem habe damals noch gestanden (so Beng.); jedoch erklärt es sich daraus, daß dieser Teich auch nach der Zerstörung noch blieb, ja daß er zu Tertullian's und selbst zu Eusebius's Zeiten noch gezeigt wurde.*) Zu προβατικῇ ergänze πύλῃ Neh. 3, 1. 32. 12, 39. Ἡ ἐπιλεγομένη, wofür cod. D. λεγομένη, bezeichnet einen Beinamen und als einen solchen weist sich das Wort Βηθεσδά seiner Bedeutung nach aus ܒܝܬ ܚܣܕܐ «Ort der Wohlthat, Gnadenort.» Unter Säulenhallen hat man sich nicht bloß an den Seiten offene Säulengänge zu denken, sondern die eine Seite konnte auch, wie bei der ποικίλῃ in Athen, eine Wand haben; man hat also entweder an ein den Teich umschließendes Fünfeck mit Einer bedeckten Säulenreihe zu denken, welches den Kranken Schutz gewährte, oder möglicherweise auch nach dem spätern Sprachgebrauch von στοά an Badehäuser dicht am Teiche. Die Identität des gegenwärtig mit dem Namen Bethesda oder Schaafteich bezeichneten tiefen Wasserbehältnisses in Jerusalem mit dem alten Bethesda hält Robinson für unwahrscheinlich und ist vielmehr geneigt, die intermittirende Quelle der Jungfrau am südöstlichen Abhange des Tempelberges dafür zu halten (Palästina B. 2. S. 136 f. 158. f.). Aus V. 7. und dem Schluß von V. 3. ergiebt sich, daß man diese Quelle wahrscheinlich als eine gashaltige anzusehen hat, die zu Zeiten sprudelte; ob κατὰ καιρόν auf regelmäßige Perioden geht, ist nicht gesagt. So

---

*) Sollte das Präs. auch bloß aus lebendiger Vergegenwärtigung erklärt werden können? vgl. 1 Joh. 4, 17.

giebt es z. B. in Kissingen eine gashaltige Quelle, welche unter vorangehendem Brausen täglich ungefähr zu denselben Zeiten zu sprudeln beginnt und gerade dann, während der Gasentwickelung, am wirksamsten ist. Eusebius im Onom. ed. Bonfr. S. 41. berichtet, daß zu seiner Zeit zwei Teiche als Bethesda nachgewiesen würden, von denen sich in dem einen das Wasser zuweilen seltsam geröthet zeigte; dies würde auf eine mineralische Beschaffenheit deuten.

V. 3. 4. Es fanden sich dort nicht bloß Kranke leichterer Art, sondern selbst Blinde, worunter man indeß auch verschiedene Arten der Augenkrankheiten zu begreifen haben wird; die erwähnte Kissinger Gasquelle wird vorzüglich bei Augenkrankheiten gebraucht. — Unter ξηροί hat man auch die Paralytischen, zu denen eben jener Kranke gehörte, zu begreifen, da die Paralyse durch ungewöhnliche Schwäche der Muskeln, d. i. durch ein Schwinden derselben, hervorgebracht wird.

Cod. B. und C.* lassen V. 4. und den Schluß von V. 3. aus, desgleichen einige koptische msc. und Nonnus, Cod. C. und einige geringere msc. lassen V. 4. aus, mehrere minuscc. bezeichnen ihn mit Asterisken, d. i. mit dem Zeichen des Verdachtes oder mit dem Obelus, dem Zeichen der Unächtheit; die letzten Worte von V. 3. ἐκδεχ. — κίνησιν fehlen in A. L. 18. Dagegen findet sich die Stelle in den alten Uebers. der Vulg., Pesch. und schon bei Tert. Im Interesse die Unächtheit des Ev. behaupten zu können, hat sich neuerdings Bretschn. in den probab. und Bauer für die Aechtheit entschieden, de W. ihr geneigt gezeigt; seit Mill entscheiden sich dagegen die übrigen Ausleger für die Unächtheit. Ungeachtet des Alters der die Stelle anerkennenden Zeugen muß man dennoch der letztern Ansicht beitreten, wenn man namentlich noch die große Anzahl Varianten bei denen, welche die Stelle haben, berücksichtigt und wenn anerkannt werden muß, daß sich kein Grund für die Auslassung angeben lasse (vgl. Lücke 3. A. gegen de W. und Bauer). Da Tert., Chrys. u. A. in dem so wunderbar mit göttlicher Kraft geschwängertem Wasser ein Symbol des Taufwassers finden, so mußte ein dogmatisches Interesse die Stelle eher festhalten lassen, als sie ausschei-

den; wir nehmen daher an, daß der Zusatz von einem vielleicht palästinensischen Leser herrührt, welcher der Ansicht folgte, daß den einzelnen Naturkräften Engel vorgesetzt sind. Der Begriff des Engels und der moderne Begriff der Kraft gehen im A. T. in einander über, wie denn מַלְאָךְ ursprünglich eine abstrakte Form ist, legatio, Gottes Ausstrahlung, vgl. Offb. 16, 5.

V. 5. Luth. und die Meisten verbinden ἔχειν ἐν τῇ ἀσθενείᾳ = ἀσθενῶς ἔχειν, «der 38 Jahre lang krank gelegen», wogegen de W., daß dann das part. praes. ἔχων nicht passen würde. Aber das part. praes. steht beim praet., wenn die Handlung als fortdauernd zu denken ist (Buttm. 15. A. S. 433.). Zulässig ist allerdings auch die de Wettesche Erklärung: «der achtunddreißig Jahr zugebracht hatte in der Krankheit», so daß der Art. «der» eine Rückbeziehung auf die V. 3. erwähnten Krankheiten in sich schließt.

V. 6. 7. Πολὺν χρόνον ἔχει kann dem Sprachgebrauch nach nicht vom Alter des Menschen verstanden werden, sondern vom Zubringen in einem bestimmten Zustande, entweder in der Krankheit oder in dem Dortliegen. Von Mitleid bewogen richtet Christus die Frage an ihn, ob er geheilt werden wolle — eine Frage, die entweder nur die Aufmerksamkeit des Kranken, vielleicht auch der Umstehenden, erwecken und somit anknüpfen soll, oder auch dazu bestimmt ist, die heilende Würksamkeit Jesu zu vermitteln, vgl. Mrk. 10, 51. Als Curiosum darf die Erklärung von Dr. Paulus erwähnt werden, nach welcher der Mensch als arbeitsscheuer Bettler zu denken ist, dem Jesus sagt: Willst du wohl gesund werden!

V. 8. 9. Das Wunderbare der Heilung tritt darin noch mehr hervor, daß der Gelähmte sofort im Stande ist, auch sein Lager mit fortzutragen. Um die Größe des Wunders dem Leser fühlbar zu machen, wird der Erfolg mit denselben Worten vom Ev. berichtet, die Jesus gebraucht hatte. Gerade durch das Tragen des Lagers wird auch zu der Anklage der Sabbathsverletzung die Gelegenheit gegeben.

Gegen die innere Wahrscheinlichkeit der ganzen Erzählung werden von Bauer mit großer Zuversicht eine Reihe von Bedenken aufgestellt, mit denen Bretschn. in den probab., ja schon

der abenteuerliche Woolston vorangegangen ist. Das eine davon ist so frappant, daß es wohl der Berücksichtigung werth seyn dürfte. Ob es wohl glaublich sei, fragt man, daß kein einziger Mensch so lange Zeit die Menschenfreundlichkeit bewiesen haben sollte, dem Kranken ins Wasser zu helfen, ja ob denn nicht der Mensch Träger gehabt haben mußte, die ihn täglich an den Ort brachten und ihm mithin auch in das Wasser helfen konnten? Sagte nun der Text aus, daß er achtunddreißig Jahre lang keine solche hülfreiche Hand gefunden, so würde die Sache allerdings ins Unglaubliche gerückt. Das aber ist im Texte nicht gesagt, und mancherlei Umstände lassen sich denken, durch welche die Bedenklichkeit ihre Erledigung erhält. Wie lange sich der Kranke an dem Teiche und ob er sich täglich daselbst einzustellen pflegte, ob täglich oder nur in langen Zwischenräumen die Quelle sprudelte, ist nicht gesagt; auch daß er immer hingetragen worden sei, ist nicht nothwendig, da er nach V. 7. selbst gehen kann; war dies vielleicht ein Ort, wo die nach dem Tempel Gehenden Almosen auszutheilen pflegten, so daß auch darum manche Kranke dort blieben? u. s. w.

V. 10—13. Selbst das Heilen am Sabbath verbietet die Gemara, außer bei Lebensgefahr (Mtth. 12, 11. 12.), um so mehr das Tragen eines Bettes. Unter den Ἰουδαῖοι hat man, wie es scheint (V. 15. 33.), Synedristen zu verstehen, diejenigen, die so eben die Heilung mit angesehen und Jesu Worte vernommen hatten. — Daß der geheilte Kranke in dem Wunderthäter auch sofort den Propheten anerkannte, giebt seine Antwort V. 11. zu erkennen; er giebt auf sein Wort mehr, als auf das der Oberen. Bei Heilungen in den Synoptikern entzieht sich Jesus öfters der Volksmenge oder verbietet die That zu verbreiten. Sind vielleicht die Jünger Jesu nicht gegenwärtig gewesen, so daß der Geheilte von ihnen keine Nachricht über Christi Person empfangen konnte, oder entzog sich Christus so schnell seinen Augen?

V. 14. 15. Da der Geheilte sich nach dem Tempel begiebt, darf man auf eine religiöse Regung seines Innern schließen; möglich wäre es, daß die Warnung Jesu eine bestimmte

sittliche Verschuldung des Menschen im Auge hätte, aus welcher das Krankheitsübel als natürliche Folge hervorgegangen (Luk. 5, 20.); da indeß alle Krankheit und alles Uebel den Zweck einer *παιδεία* für den Menschen hat, so läßt sich eine solche Warnung des Erlösers auch ohne jene Annahme erklären. — Nach dem Vorangegangenen läßt sich nicht annehmen, daß der Geheilte aus böser Absicht der Obrigkeit Jesum namhaft gemacht; er hat ihr nur den schuldigen Gehorsam beweisen wollen (Beng.), und sich vielleicht selbst der Hoffnung eines bessern Eindrucks bei derselben hingegeben (Euth., Calv., Buc.).

Rechtfertigung Jesu wegen der Sabbathheilung. V. 16—30.

V. 16—18. In Folge dessen erscheinen die Synedristen abermals auf dem Schauplatz, um Jesum zur Rechenschaft zu fordern. Die Sabbathbeobachtung gründete sich auf das Ruhen Gottes am siebenten Tage, durch welches jedoch nur bezeichnet werden sollte, daß Gott aufgehört, Neues zu schaffen. Mit tiefer Wahrheit weist nun der Erlöser darauf hin, daß damit nicht das Aufhören der Thätigkeit gesetzt sei (Ps. 147, 8.), die täglich, also auch am Sabbath neu wird. Wie Christus sich sonst bei Joh. in seinem Thun als den Spiegel des Vaters darstellt, so auch hier. Obwohl im A. T. in einigen wenigen Stellen Gott als Vater des Volks bezeichnet wird, so war es doch nicht gewöhnlich, daß der einzelne Israelit diesen Namen gebrauchte; überall, wo ihn Christus gebraucht, deutet er auf ein specielles Verhältniß zum Vater hin, Luk. 2, 49. Matth. 18, 35., daher die Anklage der Juden auf Blasphemie. Zu *ἴδιος* vgl. Röm. 8, 32.

V. 19. 20. Wie in den Gesprächen Christi bei Joh. überhaupt der Erlöser das dem Gegner Anstößige zu bestätigen und dann noch zu steigern pflegt (8, 58. 10, 32. ff.), so auch hier. Luth.: «Ein schön excusatio, die die Sache ärger macht.» Was er V. 17. in einer einzelnen Beziehung von sich ausgesagt, behauptet er V. 19. im Allgemeinen, bestätigt es V. 20. durch den Gedanken, daß das Band der Liebe zwischen Vater und Sohn der Grund der fortdauernden Mittheilung ist und steigert denselben durch die Aussicht, daß sich dieser Zusammenhang mit

dem Vater noch durch höhere Würkungen, als die eben vollzogene Krankenheilung offenbaren werde (Zwingli). Man achte auch hier darauf (s. 1, 51. 3, 13.), wie sehr der Gedanke an das Gebiet der Vorstellung, des Bildes akkommodirt ist. In dem ἀφ᾽ ἑαυτοῦ findet de W.: «eine unklare, einseitige Beziehung auf das Menschliche im fleischgewordenen Logos, denn insofern der Sohn Gottheit und Menschheit in sich vereinigt, ist auch sein Trieb und Wille göttlich und der Gegensatz ἀφ᾽ ἑαυτοῦ mit Gott findet nicht statt.» Allein da der Ausdruck υἱὸς das mit Gott absolut geeinigte menschliche Individuum bezeichnet, so ist auch die, wenngleich nur abstrakte, Möglichkeit da, daß sich dieser individuelle Wille von seinem Grunde loslöse und sich demselben entgegensetze, vgl. 7, 17. Das οὐ δύναται ist ein moralisches, im Willen des Sohnes begründetes. Beng.: hoc gloriae est, non imperfectionis. Τούτων in V. 20. bezieht sich auf jene Heilung, die Christus eben auf Antrieb und nach dem Vorbilde des Vaters vollzogen. Bei ἵνα kann man zweifelhaft seyn (s. Beza), ob es nicht ἐκβατικῶς stehe, Offb. 13, 3. (s. meinen Komm. zu Röm. 3, 19.), doch läßt sich der finale Gebrauch allenfalls rechtfertigen.

Von den vereinzelten Wundermanifestationen führt die Rede ab zu dem großen und eigentlichen Werke Christi, die Neubelebung der Menschheit, mit welcher das Gericht verbunden zu denken ist (V. 21—23.). Diese innere Neubelebung, welche die Mittheilung eines ewigen Lebens ist, hat bereits begonnen (V. 24—27.). Ihre vollendete Realisation wird mit der leiblichen Auferstehung und dem damit verbundenen Endgerichte eintreten (V. 28. 29.).*) Entweder weil man es unpassend fand, daß zwei so verschiedene Würkungen, wie die leibliche und die geistige Belebung, unmittelbar mit einander verbunden seyn sollten, oder weil man dem Satze von Christo

*) Eine im Wesentlichen beifallswerthe, zunächst gegen Gfrörer gerichtete Abhandl. ist die von Maier: «Exeg.-dogm. Entwickelung der neutest. Begriffe ζωή, ἀνάστασις, κρίσις» in der Freiburger Zeitschr. für Theol. 2. B. 2. H. Vorzüglicher Beachtung werth für die biblische Lehre von der ζωή ist die Abhandlung von Mau: «vom Tode, dem Sold der Sünden» 1841., namentlich im 2ten Th., der vom Leben handelt.

als Todtenerwecker keinen Sinn abgewinnen konnte, haben Mehrere die ganze Stelle nur von der physischen Auferweckung (Beza, Buc., Storr, Schott; Käuffer de biblica ζωῆς αἰωνίου notione, Dresd. 1838.*)), oder nur von der geistig-moralischen ausgelegt (Eckermann, Ammon, Eichhorn)**), wogegen die besseren Ausleger, wie Lücke, Neander, Olsh., de W. zu der Ansicht von Aug., Calv., Hunnius, Cal. zurückgekehrt sind, daß beide Beziehungen festgehalten werden müssen. Olsh. indeß hat darin noch eine eigenthümliche Meinung, daß er V. 25. auf die sogenannte Auferstehung der Gerechten, auf die leibliche Auferweckung derjenigen, die das Wort Gottes gehört haben und zur Wiedergeburt gelangt sind, bezieht, worauf dann erst V. 28. 29. von der allgemeinen Todtenerweckung die Rede seyn soll. — Nicht bloß an dieser Stelle, sondern auch bei Paulus kann die enge Beziehung und die wechselsweise Abhängigkeit, in welche leibliche und geistige Auferstehung gesetzt werden, Befremden erregen. Es kommt darauf an, welchen Begriff man sich von der leiblichen Auferstehung bildet. Wäre sie ein rein äußerlicher Vorgang in der Weise, in welcher die Worte V. 28. ihn schildern, so wäre hier das Verbindungsglied zwischen der geistigen und physischen Erweckung allein in der schöpferischen Allmacht zu suchen; aber ausgehend von dem in dieser Hinsicht wichtigen Ausspruch Röm. 8, 10. 11. haben wir uns die neue Verleiblichung als den äußersten Punkt der Würkung des erlösenden Princips zu denken. Wie schon jetzt der Geist bei Bildung des Embryo das prius desselben und das gestaltende Princip ist, so bildet sich der von Christus erfüllte Menschengeist seine neue Aeußerlichkeit. Ist diese Ansicht richtig, zu deren weiterer Rechtfertigung hier nicht der Ort ist, so erklärt sich noch befriedigender der Uebergang von der geistigen zur physischen Erweckung und auch Aussprüche wie 6, 39. 44. Freilich muß man dann auch zugeben, daß in V. 28. 29. aufs

*) Καὶ νῦν ἐστιν soll mit Rücksicht auf Lazarus u. s. w. gesprochen seyn. S. die Widerlegung bei Frommann a. a. O. S. 639. u. Lücke 3 A.

**) Dagegen vgl. Süßkind «über die Aussprüche Jesu, worin er sich die Erweckung der Todten beilegt» im Magazin für Dogm. u. Moral. St. 10.

stärkste die Bildlichkeit vorwaltet. Doch läßt sich ja mit der buchstäblichen Fassung überhaupt nichts anfangen, da ein Vernehmen der Stimme des Menschensohnes dem Staube, der in den Gräbern liegt, niemals im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden kann, vergl. zu V. 20.

V. 21—23. sprechen also den Gedanken, daß in Christus das belebende Princip ist, im Allgemeinen aus, und zwar wird durch *ἐγείρει* die negative, durch *ζωοποιεῖ* die positive Seite desselben bezeichnet. *Οὓς θέλει* hebt zunächst die Machtvollkommenheit hervor, die indeß beim Sohne wie beim Vater eine vernünftige und gesetzmäßige ist, so daß es nur eine weitere Explicirung des Sinnes ist, wenn wir erklären: «und zwar geschieht dies nach bestimmten Gesetzen.» Dies findet nun auch seine Erläuterung in dem, was sofort von der *κρίσις* gesagt ist, denn ohne vernünftige Norm ist diese nicht zu denken; sie ist aber hier und V. 27. als das Höhere im Verhältniß zur Erweckung gedacht, denn die Belebung ist nur einer der Akte, die unter der richterlichen Thätigkeit begriffen werden. Und wenn von dem Vater das Gericht negirt wird, so geschieht dieses nur in derselben Weise, wie V. 19. u. 7, 17. der Sohn negirt, aus sich selbst etwas zu thun — nämlich in der Isolirung vom Vater (vgl. V. 30.). Es liegt darin, daß die gesammte Thätigkeit Gottes für das Menschengeschlecht allein durch die Vermittelung des Sohnes sich offenbart. Das Resultat von solcher Einheit der Macht muß die gleiche Anerkennung des Vaters und des Sohnes bei den Menschen seyn. Was dem Sohn entzogen wird, wird eben damit auch dem Vater entzogen, vgl. Joh. 14, 6. 1 Joh. 2, 23. Aeltere Ausleger nehmen an der Bezeichnung *τὸν πέμψαντα αὐτόν* Anstoß, als sagte dieselbe in dieser Beziehung zu wenig, vergl. indeß zu K. 3, 34.

V. 24. 25. Nachdem zuerst der Gedanke wiederholt worden (4, 14. 3, 36.), daß vermittelst des Glaubens das Princip eines Lebens aufgenommen wird, das durch den Tod nicht unterbrochen werden kann, wird mit feierlicher Betheuerung versichert, daß in diesem Sinne die neue Belebung schon begonnen habe. Die *κρίσις* ist hier, wie V. 29., der Gegensatz des wahren Lebens, ex notione adjuncta ist also *κρίνειν* = *κατα-*

κρίνειν. Daß unmittelbar nach dem Tode für den Gläubigen die absolute Seligkeit eintrete, kann mithin aus diesem Worte nicht gefolgert werden, sondern nur dies, daß er der *ζωὴ αἰώνιος* gewiß sei. Aeltere Ausleger bemerken, daß die *μετάβασις εἰς τὴν ζωὴν* nur für den Glauben gegenwärtig sei (Zwingli, Beza, Maldon.), neuere, wie schon Calv., daß sie bereits faktisch eingetreten (Hebr. 6, 5.); das letztere liegt allerdings in 1 Joh. 3, 14., aber auch das andere ist richtig, insofern die absolute Realisirung der *ζωὴ αἰώνιος* ein Jenseitiges ist (s. zu 3, 36.), wie denn auch das *ἔρχεσθαι εἰς κρίσιν* als ein Zukünftiges gedacht ist. *Φωνή* in V. 25. ist allerdings nicht = *τὸν λόγον μου* in V. 24., es ist der Belebungsruf wie V. 28., aber dieser kann auch als ein geistiger gedacht seyn. Es ist von denjenigen die Rede, welche durch innere Sympathie sich als *ἴδια πρόβατα* Jesu beweisen (10, 3. 14.).

V. 26. Wie 11, 25. 14, 6. 6, 57. 14, 19. bezeichnet Christus seine Persönlichkeit als Träger des Lebens. Es ist zunächst zu fragen, ob der Vater und der Sohn in Betreff des Besitzes des Lebens oder in Betreff der Art der Kausirung desselben gleich gestellt werden. Da «etwas in sich besitzen» gewöhnlich eine fremde Ursächlichkeit ausschließt, so wird der Satz fast allgemein in diesem Sinne genommen (Euth. *πηγάζει*, Buc.: vitam a nullo alio pendentem), und nur darüber differiren die Ansichten, ob vom Sohne als Logos (1, 4.) die Rede sei (Aug., Ambros.), oder in seiner Menschheit (Athan., Cyr., Calv., Bez., Lampe). Die letztere Frage muß zu Gunsten der zuletzt erwähnten Ansicht, oder wenigstens zum Nachtheil der entgegengesetzten entschieden werden, da der Ausdruck *υἱός* niemals den Logos in abstr. bezeichnet (s. zu 1, 18.). Und was die Bedeutung der Phrase: *ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* betrifft, so spricht für die Erklärung: «er ist sich selbst Princip des Lebens», nicht sowohl K. 10, 18., worauf Lampe verweist, als die Analogieen von 4, 14. 7, 38., wo selbst von den Gläubigen gesagt wird, daß das von Christo empfangene Leben ein selbständiges Princip in ihnen werde. Auch paßt der Gedanke in den Zusammenhang, denn es soll eine Prärogative des Sohnes ausgedrückt werden, die in V. 27. noch gesteigert wird. So ergiebt sich der

Sinn: «der Sohn vermag diesen Belebungsproceß zu vollziehen, insofern er, obwohl durch die absolute Kausalität des Vaters bedingt, doch das selbständige Princip eines schöpferisch-geistigen Lebens ist.» Zurückzuweisen dürfte indeß auch die andere Erklärung nicht seyn, nach welcher Christus den gleichen Umfang des Lebensbesitzes mit dem Vater von sich aussagt. Diese Fassung hat den Sprachgebrauch des Ev. für sich, nach welchem *ἐν ἑαυτῷ* mit *ἔχειν* verbunden wird, um den immanenten geistigen Besitz anzuzeigen, K. 5, 42. 6, 53. 1 Joh. 3, 15. 5, 18. Vgl. die Dissert. von Marck in Exercit. scriptur. n. XII.

V. 27. Wie schon V. 22., wird das Vermögen der *κρίσις* als der höhere Begriff dargestellt, unter den auch die Lebensmittheilung fällt. Berücksichtigung verdient der mit *ὅτι* motivirende Satz. Zuvörderst ist zu bemerken, daß das Fehlen des Artikels bei *υἱὸς ἀνθρ.* für den Sinn nichts entscheidet, da der Terminus wie *κύριος* und *υἱὸς θεοῦ* stehende Bezeichnung geworden ist; auch bei *υἱὸς θεοῦ* fehlt der Artikel, Matth. 14, 33. 27, 43. Luk. 1, 35. Joh. 19, 7. Je nach den verschiedenen Fassungen von *υἱὸς ἀ.* als Prädikat Christi (s. zu 1, 52.), mußte nun auch diese Kausalverbindung verschieden gefaßt werden. Blieb man bei der Bed. «Messias» stehen, so erklärte man: «weil das Gericht wesentlich zum messianischen Amte gehört», wie es denn auch Dan. 7, 12. 13. dem Messias übergeben wird (Wolf, Lücke, Kuin.), während Grot., Lampe den Gedanken hervorheben «weil er sich zur Menschwerdung erniedrigt hat», nach Phil. 2, 9. Da Hebr. 2, 17. 18. die Menschwerdung durch die Nothwendigkeit motivirt wird, einen barmherzigen Hohenpriester zu haben, so glaubten Mehrere auch hier, wo vom Richter die Rede ist, nach dieser St. auslegen zu dürfen: «weil der menschgewordene Messias am mildesten die Menschen richten wird» (Wetst., Scholten) — selbst solche Ausleger, welche *υἱὸς ἀνθρ.* vom idealen Menschen erklären (Olsh. 3. A., Neand.). Dies wäre denn freilich eine starke Akkommodation nach Art der kindlich naiven Ausdrücke in K. 14, 16., die noch dazu solchen Gegnern gegenüber so wenig an der Stelle gewesen seyn würde, daß man vielmehr mit Zwingli sagen möchte: «er hebt seine Menschheit hervor, damit sie eingedenk seien, daß

der, welcher hier mit ihnen spricht, ihr Richter seyn werde.» Die genannten Auffassungen — nur mit Ausnahme der an der Spitze genannten — setzen alle voraus, daß direkt oder indirekt in dem Terminus eine Beziehung auf die Menschwerdung liege. Für eine solche haben nun auch wir zu 1, 52. uns entschieden, und erklären hier mit de W. unter Bezugnahme auf V. 22.: «weil alle Thätigkeit des Vaters durch den menschgewordenen Logos vermittelt wird.»

V. 28. 29. Fernerer Hinausblick auf die Zukunft, bei welchem das *καὶ νῦν ἐστιν* hinweggefallen ist. Auch die leibliche Neubelebung soll kraft des immanenten Princips des von Christo ausgegangenen neuen Lebens einst stattfinden, dieser Gedanke wird in der Form des gangbaren Bildes ausgesprochen, an welcher Form man um so weniger haften darf, da anderwärts andere Darstellungsmittel für dieselbe Idee gebraucht sind 1 Kor. 15, 52. 53. 2 Kor. 5, 4. Das Bild der *φωνή* noch markirter ausgedrückt durch die *σάλπιγξ* 1 Kor. 15, 52., welche zum Aufbruch bläst — also Andeutung des Eintritts einer großen Katastrophe. Das unterscheidende Princip ist nicht, wie man erwarten sollte, der Glaube, sondern die Werke, aber ebenso auch Matth. 25, 35. Vom dogmatischen Standpunkt aus ist richtig, was Bucer sagt: quisque, ut est, ita et operatur, opera de animo testantur. Vom Standpunkt der historischen Exegese aus ist aber noch hinzuzufügen, daß namentlich die Eschatologie vom Erlöser selbst mehr in jüdischer Anschauungsweise vorgetragen (Luk. 16.), daß der allgemeine Gedanke der jenseitigen Vergeltung in verschiedenartigen bildlichen Formen ausgedrückt wird, welches sodann die Apostel in konkreterer Weise expliciren. Die Gen. *ζωῆς* und *κρίσεως* bezeichnen das mit der *ἀνάστασις* eng Verbundene und darauf Folgende. Läge in *ζωή* nichts als der Begriff der Fortdauer, so ergäbe sich als der Inhalt der *κρίσις* die Vernichtung; da indeß *ζωή* ex adjuncto *) das seinem Begriff entsprechende, mithin auch se-

*) Wenn Mau a. a. O. sagt, vita beata sei bei *ζωὴ αἰώνιος* so wenig bloß notio secundaria, daß vielmehr der Lebensbegriff nur unvollkommen sei ohne diese notio, so ist dies für den neutest. Begriff von *ζωή* richtig.

lige Leben bezeichnet — das wahre Leben nach seiner subjektiven Seite, wie es in das Selbstgefühl eintritt — so ergiebt sich für die κρίσις der Begriff der Unseligkeit, 2 Makk. 7, 9. αἰώνιος ἀναβίωσις ζωῆς und ebend. V. 14. ἀνάστασις εἰς ζωήν. Da nur bei dieser ἀνάστασις eine höhere Vollkommenheit eintritt, so heißt sie vorzugsweise ἡ ἀνάστασις und erscheint als Gnade Phil. 3, 10. 11. vgl. Luk. 14, 14. Von der ἀνάστασις der ἄδικοι ist sonst nur noch Apg. 24, 15. die Rede, vgl. m. Komm. zu Hebr. 6, 2. Der Mangel an der wahren ζωή ist schon diesseits bei den ἄδικοι, allein er tritt in die Empfindung nur negativ ein, das Gericht besteht in der positiven Empfindung dieses Mangels als eines Gegensatzes zu dem, was seyn soll. Hierin liegt zunächst der Unterschied zwischen der diesseitigen und der jenseitigen κρίσις begründet; der inneren Disharmonie wird dann aber auch die äußere entsprechen.

V. 30. Der Zweck der bisherigen Rede war gewesen, die übermenschliche Würksamkeit des Sohnes hervorzuheben, und wie nun Christus überall bei Joh. hervorhebt, daß der Vater in seinem Thun die letzte Ursach sei, daß daher dasjenige, was er von sich aussagt, nur zur Verherrlichung des Vaters diene, so geht er auch hier auf den Gedanken zurück, daß auch in jenen größten Werken der Vater die letzte Kausalität sei.

Strafrede gegen den Unglauben der Juden. V. 31—47.

V. 31. 32. Obwohl die folgende Rede von einem verschiedenen Gegenstande handelt, läßt sich doch ein Uebergang bemerken. Er liegt in V. 30., in dem Bestreben, alle Selbstverherrlichung von sich zurückzuweisen; zu diesem Zwecke stellt sich der Herr auf den Standpunkt seiner Gegner, welche den Grundsatz des bürgerlichen Rechts auf das Zeugniß des religiösen Selbstbewußtseyns anzuwenden geneigt seyn mußten. In einer sinnreichen Akkommodation zu dieser Vorstellung — die indeß wohl auch mehr als Akkommodation ist, s. z. B. 16, 32. — zeigt er, daß er gewissermaßen auch dieser Forderung Genüge leisten könne, obwohl er andererseits da, wo seine Gegner in ihrer eigenen Person den Einwurf erheben, denselben als ungültig zurückweist (8, 14.); indeß läßt er sich nachher auch dort zu derselben Ak-

kommodation herab (8, 16—18.). Schon nach der Analogie jener Stelle muß man geneigt seyn, unter dem «andern Zeugen» hier den Vater zu verstehen (Cyr., Aug., Beng.). Chrys., de W. wollen indeß auch hier den Täufer verstanden wissen, und zwar der letztere darum, weil sonst durch das Zeugniß des Täufers der Gedankengang unterbrochen werde, anstatt daß man einen Fortschritt vom Niedern zum Höhern erwarten sollte, auch sei *οἶδα κτλ.* vom Vater gebraucht, matt. Im Gegentheil muß dieser kräftige Ausdruck des Selbstzeugnisses, dem in 7, 29. ähnlich, für die Beziehung auf den Vater sprechen (3, 11.). Ganz angemessen konnte Christus das Gewicht dieses Zeugnisses des Vaters durch die Zusammenstellung mit dem des Täufers noch erhöhen.

V. 33—35. Sie haben selbst nach einem Zeugniß verlangt, indem sie den Täufer für den Messias hielten, und ihn deshalb befragten; er hat nur zu Gunsten der Wahrheit (dat. comm.) ein Zeugniß der Wahrheit abgelegt. Ueber alle Propheten hinaus stellt sich der Erlöser, indem er das menschliche Zeugniß ablehnt, Beng.: ego, quicquid sum, id sum citra humanae auctoritatis beneficium. Da aber im Zeugnisse des Täufers ein Zeugniß Gottes gelegen, so glaubt Olsh., daß Christus jenes Zeugniß nur als menschliches betrachtet ablehne. Natürlich lehnt er es in demjenigen Sinne ab, in dem es von den Juden begehrt worden war; sie hatten zu Johannes als zu einem Propheten geschickt. Im Interesse des Volkes hat aber Christus dennoch auch an dieses Zeugniß erinnern wollen. Daß dasselbe würklich zum großen Segen hätte dienen können, bezeugen die folgenden Worte. — *Ἦν* deutet wohl darauf hin, daß der Täufer bereits abgetreten war. Der Artikel vor *λύχνος* soll nach Beng. auf Sir. 48, 1. hinweisen, wo es von Elias, dessen Charakter die Erscheinung des Täufers entsprach (Luk. 1, 17.), heißt: *ἀνέστη Ἡλίας ὁ προφήτης ὡς πῦρ καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο.* Doch entspricht der Ausdruck jener Stelle dem in der unsrigen nicht genau genug, auch war sie wohl nicht so allgemein bekannt, daß man eine Beziehung darauf erwarten könnte. Indeß wirft Lücke die Frage auf: «aber ob sich nicht aus ähnlichen Schilderungen des Elias ein charakteristischer Ausdruck wie der un-

frige in besonderer Anwendung auf Joh. gebildet hatte, worauf Jesus hier hinweist?» De W. aber erklärt, er war die brennende Leuchte, die euch nämlich hätte auf den Weg bringen sollen. *Καιόμενος* geht nicht auf den brennenden Eifer, sondern bezeichnet das Angezündetseyn, dessen Würkung das *φαίνειν* ist (Luk. 12, 35.). *Θέλειν* nicht schlechthin «wollen», sondern «es beliebte euch» (Mrk. 9, 13. 12, 38.). Der Nachdruck liegt nicht bloß auf *πρὸς ὥραν*, sondern auch auf *ἀγαλλιαθῆναι*. Der Bußprediger hätte ernste Entschließungen wecken sollen, aber man zog zu ihm mit eitler Neugier (Matth. 11, 7.). Fraglich ist, worauf *πρὸς ὥραν* gehe; wir meinen, es deute darauf hin, daß der Zulauf zu Joh. allmälig abnahm, namentlich nachdem er auf Jesum hinwies, vgl. Mrk. 9, 13.

V. 36—38. Die Rede geht auf V. 32. zurück. In dem Komp. *μείζω τοῦ Ἰωάννου* liegt eine Breviloquenz für *τῶν ἔργων τοῦ Ἰωάννου* wie im Griech. und Hebr. häufig (Matth. 5, 20.). Auch 10, 25. bezeichnet die *ἔργα* Christi als *μαρτυρία* des Vaters. Umfassen die *ἔργα* die gesammte messianische Thätigkeit, also die Lehre und das Leben mit einbegriffen, so daß sie dem kollektiven *τὸ ἔργον* 17, 4. entsprechen (Stark im ersten Exk. zu seiner paraph. in ev. Jo. c. 13—17. Jen. 1819., Schott opusc. I. S. 216., Lücke, de W.)? oder sind nur die Wunder gemeint, wie auch noch neuerlich Olsh. unter Berufung auf 10, 25. 32. 38. 14, 11. meint? Schon V. 20. beweist für die erstere Ansicht, desgleichen 14, 11. Die gesammte Thätigkeit Christi ist demnach für den erleuchteten Sinn ein Zeugniß, daß er von Gott sei. V. 20. hat er erklärt, daß die größten Werke noch bevorstehen, doch liegt auch schon in dem gegenwärtigen das Zeugniß. Auf *ἐγώ* liegt kein Nachdruck, auch fehlt es in cod. A B D L. — Große Schwierigkeit macht die Entscheidung, ob das Zeugniß des Vaters V. 37. ein anderes, als das in den Werken sei, und wie viele Zeugnisse demnach überhaupt erwähnt werden. Luth., Chemn. bezeichnen als den ersten Zeugen V. 35. den Täufer, als den andern V. 36. die Werke, als den dritten V. 39. die Schrift, als den vierten V. 45. Moses. Aug., Hil., Maldon., Grot. erkennen nur ein doppeltes Zeugniß an, das in den Werken und das in der

Schrift. Fragen wir zuerst, ob das Zeugniß V. 37. von dem in den Werken verschieden zu denken sei. Dagegen spricht, daß der Satz überflüssig erscheint, und durch das ἃ ἔδωκέ μοι ὁ πατήρ derselbe Gedanke hinlänglich ausgedrückt ist, daß ferner das αὐτός ein unmittelbares Zeugniß im Unterschiede von den ἔργα zu bezeichnen scheint, vielleicht darf man auch auf das Perf. μεμαρτύρηκεν aufmerksam machen, während vorher μαρτυρεῖ. Doch worin besteht nun dieses unmittelbare Zeugniß? Nach Cyr., Theoph., Calv., Cocc. ist es das Zeugniß der Propheten, so daß V. 39. eine weitere Ausführung giebt, das Dazwischenliegende aber ist nach Calv. so zu fassen: «Ihr seid blind für alle Arten göttlicher Offenbarung und habt auch sein Wort nicht in euch aufgenommen.» Nach Chrys., Lampe, Beng. ist von dem unmittelbaren Zeugnisse Gottes bei Jesu Taufe und Verklärung die Rede: «Ihr habt Stimmen und Gestalten wahrgenommen, in denen der Vater sich euch kund that, und nicht beherzigt, habt aber auch nicht einmal das Wort der Schrift in euerm Innern.» Lücke (3. A.), de W. sehen das Gotteswort als das unmittelbare Zeugniß an: «Ihr habt für keine der göttlichen Offenbarungsweisen den Sinn, obwohl ihr in meiner Würksamkeit Gott hättet gleichsam hören und schauen können (Lücke vergleicht 14, 9.), und habt euch auch das unmittelbare Zeugniß Gottes in seinem Worte nicht angeeignet.» Doch schwankt de W. stark, ob nicht der Olshausenschen Fassung, nach welcher nicht an das Schriftwort, sondern an die unmittelbare Würksamkeit des Geistes Gottes im Menschen (6, 45. 1 Joh. 1, 10.) zu denken ist, der Vorzug zu geben sei — «Weder euer inneres Ohr, noch euer inneres Auge ist für Gott geöffnet, ihr könnt keine innere Theophanieen haben, wie die Propheten, ihr habt aber auch nicht das Gotteslicht, das alle Menschen erleuchtet, auf innerliche Weise in euch.» Wir müssen uns nun zuvörderst gegen diejenigen erklären, welche an die Gottesstimme und Gottesgestalt bei der Taufe denken. Der Ausdruck εἶδος αὐτοῦ wäre unangemessen; es ist überhaupt die Frage, ob bei der Taufe Zuschauer gegenwärtig waren; das πώποτε wäre unmotivirt. Aber auch dazu können wir uns nicht entschließen, φωνή und εἶδος in der angegebenen Weise

als (Crell: «sprüchwörtliche»?) Bezeichnung innerer Offenbarung zu fassen; wir glauben, daß alsdann weder die Perfekta, noch das πώποτε gesetzt wären, vgl. das Perf. in 3, 13. Röm. 9, 19. Wir müssen daher φωνή und εἶδος als Bezeichnung sinnlicher Gottesoffenbarungen in dem Sinne nehmen, wie Neander: «Es ist niemals erhört, daß man die Stimme des Vaters sinnlich vernommen, oder seine Gestalt sinnlich geschaut habe.» Daß der fleischliche Sinn der Juden dergleichen würklich verlangen konnte, zeigt Joh. 14, 8.; Theophanieen werden damit nicht geleugnet, sondern nur für das erklärt, was sie sind — eine Erscheinung, die nicht mit dem Wesen zusammenfällt. Aus den entwickelten Gründen können wir indeß Neander nicht beistimmen, wenn er unter dem Zeugnisse des Vaters das in den Werken versteht (Leben Jesu 3. A. S. 440.), sondern wir schließen uns denjenigen Interpreten an, welche an das Zeugniß im göttlichen Worte denken, indeß so daß nach johanneischer Anschauung dasselbe als ein bereits in die Subjektivität übergegangenes gedacht wird, wie sich dies unleugbar 1 Joh. 1, 10., vgl. mit V. 8., zeigt. Demnach umschreiben wir die Stelle so: «Aber der Vater hat auch ein unmittelbares Zeugniß von mir abgelegt. Denket dabei nicht an handgreifliche Zeugnisse, solche giebt es nicht und ihr habt nie dergleichen vernommen, ihr habt aber auch nicht sein Wort in euer Inneres aufgenommen, sonst müßtet ihr euch zum Glauben an seinen Gesandten getrieben fühlen.» Bei dieser Fassung entspricht allerdings der syntaktische Ausdruck dem Gedanken nicht mit Präcision, denn man sollte erwarten, τὸν δέ λόγον αὐτοῦ δύνασθε ἔχειν ἐν ὑμῖν, aber solcher syntaktischer Mangel findet sich gerade bei Joh. vielfach, so (V. 43.) 7, 18. 8, 28. 14, 10. 16, 10. 1 Joh. 1, 6. 7., besonders ist 16, 10. zu vgl.

V. 39. 40. Ἐρευνᾶτε nach Cyr., Er., Bez. und den Meisten Ind., nach Chrys., Aug., Calv. Imp. Aus den Worten läßt sich eine sichere Entscheidung für eines von beiden durchaus nicht gewinnen, zu dem von uns angenommenen Sinne passen beide Fassungen; doch bezeichnet ἐρευνᾶν, wenn es der Ind. ist, «grübeln, buchstäblich zergliedern» (nach Jos. de bello Jud. II. c. 8. §. 14. Ant. XVII. 2. 4. rühmten sich die Phari-

sáer *μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα,* aber wie *ταπει-νῶς* sie dabei verfuhren, rügt schon treffend Just. M. dial. c. Tr., indem er sagt, daß sie Kleinigkeiten ergrübelten, *τὰ δέ μεγάλα καὶ ἄξια ζητήματα μήποτε τολμῶσι λέγειν μηδὲ ἐξηγεῖσθαι*). Christus sagt *δοκεῖτε*, weil der Sinn, in welchem sie das ewige Leben in der Schrift zu besitzen meinten, ein verkehrter war; sie strebten nach einer todten Buchstabenweisheit, vgl. Röm. 2, 18—21. und im Talmud tr. Pirke Aboth: קוֹנֶה לוֹ חַיֵּי עוֹלָם הַבָּא קוֹנֶה לוֹ דִּבְרֵי תוֹרָה. Vgl. auch *εἰς ὃν ἠλπίκατε* V. 45. Ist unsere Ansicht richtig, daß das Gotteswort V. 38. als das in die Subjektivität übergegangene zu denken ist, so ergiebt sich, daß man bei dem Zeugnisse der heiligen Schrift nicht bloß an vereinzelte Weissagungen zu denken hat, sondern an den gesammten Geist des A. T., welcher in das Individuum übergegangen eine Sehnsucht nach Christo erzeugen mußte. Auch weist das *ἵνα ζωὴν ἔχητε* darauf hin, daß Christus den Mangel an religiösem Bedürfniß tadelt. Damit stimmt nun auch, wenn ihnen sofort V. 42. der Mangel an Liebe Gottes Schuld gegeben wird, desgl. 7, 17. Das *καί* in V. 40. ist adversativ und kopulativ zugleich, «und doch.»

V. 41—44. Sie waren getadelt worden, daß das Wort Gottes nicht im Innern lebte; dies wird mit anderen Worten ausgedrückt, indem ihnen die Liebe zu Gott abgesprochen wird. Es wird aber auch hervorgehoben, worin sich vorzüglich ihre Abwendung von Gott offenbare, in ihrem egoistischen Ehrgeiz. Die älteren Ausleger lassen hier den Nachweis der genaueren Ideenverbindung vermissen. Wir geben ihn folgendermaßen an: «Der eigentliche Grund, warum ihr nicht zu mir kommen wollt, ist dieser, daß ihr meine Erscheinung nicht versteht. Ich bin frei von jeder Selbstsucht, aber an euch erkenne ich, daß ihr eine solche Gottesliebe nicht in euch habt. Da nur das Verwandte von Verwandtem angezogen wird, so habt ihr darum mich nicht aufgenommen, wenn dagegen Andere in ihrem eigenen Interesse kommen werden, so werdet ihr sie aufnehmen. Wo das egoistische Trachten nach eigener Ehre und nicht die lautere Liebe Gottes, da wird auch der Glaube unmöglich.» Ein ähnlicher Ideengang findet sich 7, 16—19. *Δόξα* nimmt

Bretschn. V. 41. 44. 7, 18. 8, 50. in der Bed. «Beifall», in dieser Bed. findet sich δόξα θεοῦ auch in den Schriften der ap. Väter, und sie geht ja auch in die andere über, indeß vgl. 8, 50. 54. Dem Streben nach menschlicher Ehre ist die Liebe Gottes gegenübergestellt, denn diese schließt, worauf V. 44. hinweist, das Streben nach der Ehre bei Gott in sich. Bemerkenswerth ist die Vorausverkündigung falscher Messiasse, welche mit Matth. 24, 23. ff. übereinstimmt. Im Laufe der Geschichte sind ihrer 64 aufgetreten, ein Barkochba fand 24,000 Anhänger. Es ist einer der tiefsten Blicke in das menschliche Herz, wenn der Erlöser die Anhänglichkeit an die falschen Messiasse daraus ableitet, daß das Verwandte zum Verwandten hingezogen wird, wenn er das Streben der menschlichen Ehre als Hauptgrund des Unglaubens angiebt, wie es nach diesem seinen Worte auch der Ev. 12, 43. thut. — Das Adj. μόνου im Sinne des Adv.

V. 45—47. Wie V. 38. 7, 17. 19. weist Christus darauf hin, daß der ächte Geist des A. T.'s auch zum Glauben an seine Person führen müsse. *Κατηγορεῖν* ist ideell zu fassen wie *κρίνειν* Matth. 12, 41. 42. Führt der Geist und das Wort Mosis zu Christo hin, so richtet schon Moses die Ungläubigen. Bei ἔγραψεν verweisen die Ausleger auf die einzelnen mosaischen Weissagungen, namentlich auf 5 Mos. 18, 18. Doch leitet der Gedankenzusammenhang in unsrer Stelle auf eine allgemeine Fassung, zufolge deren Beng. zu ἔγραψεν ein nusquam non hinzufügt. Legt man nämlich V. 46. nach V. 38. 39. aus, so will der Erlöser sagen, daß eine Gottesliebe wie sie das Gesetz fordert, in Christo das Verwandte anerkennen und sich dazu hingezogen fühlen werde, Beng.: fide explicita opus erat. Indeß ist man allerdings nicht dazu genöthigt, V. 43. so streng nach V. 38. 39. auszulegen; es konnte Christus auch sowohl die indirekten typischen als direkten Weissagungen bei Moses im Auge haben.

Daß der Inhalt dieser Rede Christo, wie wir ihn aus den Synoptikern kennen, und auch den vorliegenden Umständen angemessen sei, wird von Strauß zugegeben; desto bedenklicher sei die Form und Ausdrucksweise, da diese die genausten Analogieen mit dem ersten Joh. Briefe und mit solchen des Ev.

habe, in denen der Verf. redet (3. A. §. 80. 4. A. §. 81.). Nach Weiße ist als Grundstoff anzunehmen, was mit synoptischen Reden Verwandtschaft hat, doch auch dies durch den Verf. des Ev. theoretisirend umgebildet; nach Bauer ist die Rede durchaus erdichtet. Zufolge dessen, was in der Einleitung bemerkt worden, streiten wir nicht für die wörtliche Treue der Relation, bemerken jedoch, daß wenn der Ev. 12, 43. sich die in diesem Kap. von Jesu gebrauchten Worte aneignet, dieses zeigt, daß auch sonst, wo die Phraseologie des eigenen Vortrages des Joh. mit der in den berichteten Reden des Herrn übereinstimmt, wir annehmen dürfen, daß er sich Ausdrucksweisen Christi angeeignet habe.

Kapitel 6.

Das Wunder der Speisung. V. 1—13.

Wenn der Ev. hier ausnahmsweise ein auch von den ersten Evv. berichtetes Wunder erzählt, so darf man die Veranlassung dazu in der Absicht suchen, die daran sich anschließenden Reden mitzutheilen (so schon Calv.). Er versetzt in mediam rem, denn die Rückkehr des Herrn von Jerusalem nach Galiläa ist nicht erzählt. Ist das Fest 5, 1. das Passa, so liegt, da hier V. 4. abermals ein Passafest ist, zwischen K. 5. und 6. der Zeitraum eines ganzen Jahres. Nach dem Berichte Mrk. 6, 30. ff. Luk. 9, 10. ff. waren die Jünger von ihrer ersten Missionsreise zu Christo zurückgekehrt, kaum können sie Jesu eine Erzählung dessen, was sie erlebt, machen, da der Zudrang des Volks sich so mehrt, daß sie nicht einmal zum Essen Zeit gewinnen. So zieht sich denn der Herr mit ihnen auf die östliche Seite des See's in die Einsamkeit zurück, nach Luk. 9, 10. bei Bethsaida Julias. Das Volk aber geht ihm zu Fuß nach, durch die Krankenheilungen angezogen, und vielleicht liegt in V. 4. die Andeutung (vgl. οὖν V. 5.), daß der Volkshaufe sich noch durch Karavanen der Festreisenden vermehrt hatte. Die Belehrungen des Herrn fesseln das Volk, die dritte Stunde ist herangekommen (Mtth. 14, 15.), die umliegenden Flecken sind

zu weit entlegen, um Speise zu kaufen. So verrichtet denn der Erlöser eines von denjenigen Wundern, in denen sich seine erbarmende Menschenliebe zu erkennen giebt.

V. 1—4. Der See wird mit doppeltem Namen benannt, wahrscheinlich um der griechischen Leser willen. Befremdend ist hier bei Johannes, vgl. V. 15., das unbestimmte τὸ ὄρος, welches sich ebenso Mtth. 5, 1. Luk. 9, 28. Mrk. 3, 13. findet. Ich habe in m. Komm. zur Bergpr. zu Mtth. 5, 1. die Vermuthung aufgestellt, daß τὸ ὄρος wie im Hebr. und in den LXX. für ἡ ὀρεινή stehe (s. Ebrard, Kritik d. ev. Gesch. I. §. 71.), denn der See von Tiberias liegt in einem Bergkessel, so daß man steigen mußte, so oft man auf einer von beiden Seiten in das Land wollte. Meine Vermuthung wird durch das, was Robinson sagt, bestätigt III. Th. 2. Abth. S. 499.: «Der See bietet eine schöne Wasserfläche in einem tiefen, niedrig liegenden Becken dar, von welchem aus die Ufer im Allgemeinen steil und ununterbrochen emporsteigen — die Berge sind abgerundet und keineswegs kühn aufsteigend.» — Daß Christus dies Fest gar nicht besucht habe, kann man aus V. 4. nicht mit Sicherheit schließen, s. indeß zu K. 7, 1. 2.

V. 5—9. Die Kritik äußert sich in den stärksten Ausdrücken über die Unwahrscheinlichkeit, daß Christus gleich beim Anblick jener Menge auf den Gedanken gekommen seyn sollte, sie zu speisen. Hätten wir auch nicht die Berichte der ersten Evv., so müßte ein unparteiischer Kritiker vermöge der sonstigen Erzählungsweise der Evv. zugestehen, daß immerhin manches vorhergegangen seyn könne, was der zusammenziehende Ev., welcher seinem Thema zueilt, ausließ. Nun ergiebt sich aber auch aus Mtth. 14, 15. ff., daß das Volk schon längere Zeit bei Christo verweilt hat, daß es Belehrungen empfangen und seine Kranken geheilt worden, auch daß die Jünger den Anfang gemacht hatten, die Aufmerksamkeit des Herrn auf das Bedürfniß des Volkes zu lenken. *) Darin stimmt dann Matth. mit Joh. über-

*) Ebrard a. a. O. I. 477. meint, das Hinaufsteigen Jesu auf den Berg sei eben nur nach Vollendung der V. 2. erwähnten Heilungen zu denken, als nun auch da noch der Volkshaufe statt sich zu verlieren, zu Jesu hingeströmt sei, habe er an die Speisung gedacht.

ein, daß Jesus zunächst die Jünger selbst auffordert, für die Speisung zu sorgen. Daß Philippus insbesondere angeredet wird, erklärt Beng. daraus, daß ihm das Haushaltungsgeschäft übertragen gewesen, Chrys., Theod. Mops v. daraus, daß er besonders schwach an jenem Glauben war, der sich über das Sinnliche hinwegschwingt (14, 8.). Das πειράζειν bezog sich wohl nicht gerade darauf, ob der Jünger Wunderglauben habe, sondern Christus prüft, wie er sich aus der Verlegenheit helfen würde. Er berechnet nun auch sogleich genau; die Summe von 200 Denaren (= 80 Fl.) übersteigt das Vermögen der gemeinschaftlichen Kasse. Wie hier, so erscheint auch 12, 22. Andreas in genauerer Beziehung zu Philippus. Ἓν, wenn es ächt ist, hebt hervor, daß es nur Ein Knabe war. Gerstenbrote, die schlechtere Speise. Talm. tr. Pesachim f. 3.: «Jochanan sagt: die Gerste ist schön geworden. Man antwortete ihm: sage dies den Pferden und Eseln.» Ὀψάριον, eigentlich προςφάγιον, alles, was man zum Brote ißt, dann aber, wie schon Plut. Symp. 4, 4. bemerkt, vorzugsweise die Fische, welche von den Aermeren als Zukost genossen wurden; die hier zum Verkauf gebotenen waren wahrscheinlich schon bereitet.

V. 10—13. Es war Gras an dem Orte, denn es war um die Frühlingszeit. Ἀναπίπτειν und ἀνακλίνεσθαι sich zu Tische legen. Εὐχαριστήσας bezeichnet wohl nur das Tischgebet; aber V. 23. zeigt unwidersprechlich, daß der Ev. in diesem Gebete die Vermittelung des Wunders gesehen, Luk. hat ἀναβλέψας εἰς οὐρανὸν εὐλόγησεν αὐτούς (9, 16.), vgl. Joh. 11, 41. (über den mit Rücksicht auf die εὐλογία beim Abendmahle 1 Kor. 10, 16. erhobenen Streit, ob es bloß das Segnen bezeichne, vgl. Maldon. zu Mtth. 14.). Διέδωκε schließt nach Mtth. 14, 19. die Vermittelung der Jünger mit ein. Diese sollen nach vollzogener Speisung auch die Ueberreste sammeln — vielleicht ausdrücklich, um das Wunderbare an der Sache noch mehr hervortreten zu lassen (vgl. 2 Kön. 4, 43.). Die Zahl der Körbe entspricht der der Apostel; die Ueberreste der Fische sind aus begreiflichen Ursachen nicht weiter erwähnt, s. indeß Mrk. 6, 43.

Das natürliche Ereigniß, auf welches Dr. Paulus durch künstliche Exegese dieses Wunder zurückführen wollte — eine

durch Jesu menschenfreundlichen Vorgang bewirkte gegenseitige gastliche Mittheilung der mitgebrachten Vorräthe — wird auch noch von mehreren der neuesten Erklärer als die Grundlage des Berichtes angesehen, der auf dem Wege der Sage zur Wundererzählung umgestaltet und in dieser Gestalt an die evang. Berichterstatter überliefert worden sei (so Gfrörer, Kern, Hase). Dabei gestattet man sich denn, in Betreff der zwei ersten Ev. die Unächtheit, in Betreff des Verf. des 4ten Ev. seine zufällige Abwesenheit bei der Begebenheit vorauszusetzen. Muß das letztere (man kann an die zwölf Körbe erinnern) wie das erstere für unbegründete Willkühr gehalten werden, so kann — nach dem von Strauß anerkannten Kanon (4. A. I. S. 62.) — weder von der Sage, noch vom Mythus die Rede seyn. Unter denen nun, welche den geschichtlichen Charakter anerkennen, hat Olsh. wie die Wasserwandlung, so auch diese Speisung durch die Anwendung der Kategorie des beschleunigten Naturprocesses dem gewöhnlichen Geschehen und damit unsrer Vorstellung nahe zu bringen gesucht, wogegen Strauß auch hier die Sache ins Gebiet des Komischen zu versetzen weiß, indem er hintereinander zuerst die Stadien des Naturprocesses, in denen das Saamenkorn zum Getreide, dann die Stadien des Kunstprocesses aufzählt, in denen das Getreide durch den Müller, Bäcker, der Fisch durch den Koch genießbar gemacht wird, und darauf die Frage folgen läßt, ob etwa Christus in möglichster Beschleunigung alle diese Prozesse auf einander habe folgen lassen. Hierauf genügt indeß die Bemerkung von Krabbe, Leben Jesu S. 273.: «Sehen wir hier eine Manifestation göttlicher Kausalität von Christo ausgehen, so werden darauf die verschiedenen menschlichen Thätigkeiten keine vergleichende Anwendung leiden können. Was die menschliche Thätigkeit in zeitlicher Aufeinanderfolge vollbringt, das werden wir der göttlichen Kausalität als ein in seiner Totalität Gewürktes zugestehen.» Allerdings läßt sich, da die göttliche Kausalität auf natürlichem Wege ähnliches hervorbringt, wie die menschliche Kunst auf ihrem Wege — man erinnere sich z. B. an den Brotbaum — die Formel des beschleunigten Naturprocesses auch hier in Anwendung bringen. Eigenthümlich ist jedoch diesem Wunder, daß es nicht bloß

der innere Vorgang ist, welcher sich der Anschaulichkeit entzieht, sondern auch der äußere. Und zwar ist nicht nur das äußere Wie schwierig zu bestimmen, ob nämlich, wie schon Hilarius fragt, das Wunder in der Hand Christi oder der Apostel (Chrys., Calv.) oder wohl auch des Volkes geschehen sei, sondern selbst das Was, d. h. ob man an eine Vermehrung der Brote und Fische der Zahl oder der Substanz nach zu denken habe. In ersterer Hinsicht liegt nach V. 11. Mrk. 6, 41. am nächsten, daß die segnende Einwirkung Gottes, auf welche *εὐλόγησε, εὐχαριστήσας* hinweist, sich geäußert habe, während Christus die Speise in seiner Hand hielt (vgl. auch Mrk. 8, 19.). Dort jedoch entzieht sich der weitere Vorgang unserer Vorstellung, so daß wir auf noch weiter gehende Fragen die Antwort schuldig bleiben zu müssen gestehen.

Das Wandeln auf dem Meer. V. 14—21.

V. 14. 15. Das Wunder macht den ersten Augenblick einen so überwältigenden Eindruck auf das Volk, daß sie Christus für den 5 Mos. 18, 15. verheißenen Propheten halten. Von irdischen Messiashoffnungen beherrscht, wollen sie ihn nun nach Jerusalem mitnehmen (*ἁρπάζειν*), um ihn zum Könige zu machen — ein Datum, welches erklärlich macht, warum Jesus öfter die Verbreitung seiner Wunderthaten verhindert. Wenn bei Luk. sogleich nach der Erzählung jenes Wunders Jesus seinen Jüngern in der Einsamkeit die Frage vorlegt, wofür ihn *οἱ ὄχλοι* hielten, so könnte dies im Zusammenhange mit dem von Joh. erzählten Datum zu stehen scheinen (Luk. 9, 18.), allein nach Mtth. hat Jesus das Volk erst entlassen, nachdem die Jünger abgefahren waren. Auch nach Mtth. und Mrk. begiebt sich Jesus nach Verrichtung des Wunders auf einen Berg, um mit Gott allein zu seyn; wenn er bei Matth. die Jünger vorausfahren heißt, bis er das Volk entlassen haben würde, so liegt darin die Andeutung, daß er nachkommen und daß er mit ihnen in Kapernaum zusammentreffen wollte. Joh. hat als das Ziel der Ueberfahrt Kapernaum, Mrk. Bethsaida angegeben — beide lagen ganz in der Nähe, Mtth. Genesareth — so hieß der ganze Landstrich.

V. 16—20. Die hier erwähnte ὀψία ist die ὀψία δευτέρα von 7—9 Uhr, vgl. Mtth. 14, 15. mit V. 23. Ἔρχεσθαι nach griech. und hebr. Sprachgebrauch in der Bed. «gehen, wohin die Richtung nehmen»; das Imperf. stellt die Handlung im Verlauf dar. Der See maß nach Joseph. in seiner größten Breite 40 Stadien, also etwa 1 deutsche Meile, die Ueberfahrt hätte also in kurzer Zeit geschehen können; allein als sie auf der Mitte sind (nach Mtth.), erhebt sich ein Sturm, der sie bis gegen Morgen aufhält, denn als Jesus gegen die vierte Nachtwache — welche von 4—6 Uhr gerechnet wurde — sie erreicht (Mrk. 6, 48.), haben sie erst zwei Dritttheile zurückgelegt. Als sie Jesum unvermuthet nahe am Fahrzeuge erblicken, erschrecken sie über die Erscheinung wie über ein Gespenst.

V. 21. Betrachtet man die Stelle ohne Rücksicht auf die anderen Evv., so scheint sie auszusagen, daß Jesus nicht aufgenommen wurde, weil sie sich schon so nahe dem Ufer befanden. Da er aber nach den anderen aufgenommen worden ist, so fragt es sich, ob sich eine Vereinigung finden lasse. Schon Beza bemerkt, daß θέλειν im verb. fin. mit dem Inf. verbunden diesem den Begriff des Gernthuns mittheile und übersetzt demnach: volente animo eum receperunt. Der Sache nach läßt sich dies «gern» erwarten, als Gegensatz zu der Furcht vorher, und philologisch ist ebenfalls nichts einzuwenden, s. Buttm. gr. Gr. 10. A. S. 744. Sturz, lex. Xenoph. s. v. θέλειν, vgl. auch Ast über βούλεσθαι bei Plato, de leg. 12, 9. Winer 4. A. S. 438. Auch bei Joh. wird K. 8, 44. θέλετε so erklärt, so auch Luk. 20, 46. 1 Kor. 10, 27.; die würkliche Ausführung der Handlung braucht dann, wie dies die zuletzt erwähnte St. zeigt (vgl. 1, 43.), nicht erst erwähnt zu werden. Καὶ vor εὐθέως drückt nicht einen Gegensatz, sondern ein neues Moment aus, nach εὐθέως denke hinzu: «nachdem sie ihn aufgenommen». Hatte sich der Wind gelegt und war nur noch ein Dritttheil der Fahrt übrig, so begreift man auch, daß sie bald am Lande seyn mußten, und dies noch mehr, wenn der Punkt der Ausfahrt Bethsaida Julias war (Luk. 9, 10.), denn dann war nicht einmal die ganze Breite des See's zu überfahren.

Die mit Vorliebe in der Zeit der Aufklärung vertheidigte

Ansicht (Lange, Stolz, Paulus), daß ἐπὶ τῆς θαλάσσης am Meere heiße, daß Jesus zu Lande um den See herumgegangen und so ihnen plötzlich erschienen sei, ist namentlich mit dem Bericht des Mtth. nicht vereinbar und überhaupt zugleich mit den natürlichen Wundererklärungen aufgegeben, obwohl sie sich, was die Sprache betrifft, wenigstens mit dem Bericht des Joh. vereinigen ließe, denn ἐπί c. gen. kann in manchen Fällen durch «an» übersetzt werden, wo nämlich von Flußufern die Rede ist, welche über dem Gewässer liegen, 2 Kön. 2, 7. LXX. (ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου) Dan. 8, 2. Joh. 21, 1. Seit der Rationalismus diese Erklärung verlassen, ist eigentlich nur die mythische übrig geblieben — daß jedoch ein reines Erzeugniß der Phantasie in beiden Evangelienarten dieselbe genau bezeichnete historische Stelle erhalten haben sollte, finden auch die dem Mythus Geneigten nicht wahrscheinlich; Kern überredet sich daher, daß Joh. nur gemeint habe, Jesus gehe auf dem Wasser, Hase hilft sich durch Annahme der zufälligen Abwesenheit des Joh., de W. bleibt völlig rathlos (zu Mtth. 14.). Von den Wundervertheidigern meinten einige, wie Damascen, das Wunder in einer Einwürkung auf die Gewässer suchen zu müssen, die meisten aber in einer — und zwar vorübergehenden — Würkung auf die Körper (es kommt nämlich auch Petrus in Betracht). Olsh. dagegen, nach dem Vorgange der Valentinianer, hat an eine dem Leibe des Erlösers besonders inhärirende Qualität gedacht: «Bei einer höhern Leiblichkeit, geschwängert mit den Kräften einer höhern Welt, sei es weniger befremdend, daß sie den irdischen Boden verlassen könne», nach ihm beginnt der Verklärungsproceß der Leiblichkeit Christi schon im irdischen Leben. Aber wie? hat zu diesem Processe die Verminderung der specifischen Schwere des Leibes Christi gehört, so daß derselbe am Ende auch leichter als die Luft geworden, erscheint dann nicht auch, daß er auf der Erde gehen konnte, als ein Wunder? Auf die irdische Existenz des Erlösers angewendet, führt diese Ansicht nach mehr als einer Seite auf Abenteuerlichkeiten. Man hat zum Beweise, daß der Wille die Schwerkraft überwinden könne, sich auf die alltägliche Erfahrung, daß durch das bloße Wollen der Arm, das Bein gehoben werde, berufen (Twesten

Bretschn. V. 41. 44. 7, 18. 8, 50. in der Bed. «Beifall», in dieser Bed. findet sich δόξα θεοῦ auch in den Schriften der ap. Väter, und sie geht ja auch in die andere über, indeß vgl. 8, 50. 54. Dem Streben nach menschlicher Ehre ist die Liebe Gottes gegenübergestellt, denn diese schließt, worauf V. 44. hinweist, das Streben nach der Ehre bei Gott in sich. Bemerkenswerth ist die Vorausverkündigung falscher Messiasse, welche mit Matth. 24, 23. ff. übereinstimmt. Im Laufe der Geschichte sind ihrer 64 aufgetreten, ein Barkochba fand 24,000 Anhänger. Es ist einer der tiefsten Blicke in das menschliche Herz, wenn der Erlöser die Anhänglichkeit an die falschen Messiasse daraus ableitet, daß das Verwandte zum Verwandten hingezogen wird, wenn er das Streben der menschlichen Ehre als Hauptgrund des Unglaubens angiebt, wie es nach diesem seinen Worte auch der Ev. 12, 43. thut. — Das Adj. μόνου im Sinne des Adv.

V. 45—47. Wie V. 38. 7, 17. 19. weist Christus darauf hin, daß der ächte Geist des A. T.'s auch zum Glauben an seine Person führen müsse. Κατηγορεῖν ist ideell zu fassen wie κρίνειν Matth. 12, 41. 42. Führt der Geist und das Wort Mosis zu Christo hin, so richtet schon Moses die Ungläubigen. Bei ἔγραψεν verweisen die Ausleger auf die einzelnen mosaischen Weissagungen, namentlich auf 5 Mos. 18, 18. Doch leitet der Gedankenzusammenhang in unsrer Stelle auf eine allgemeine Fassung, zufolge deren Beng. zu ἔγραψεν ein nusquam non hinzufügt. Legt man nämlich V. 46. nach V. 38. 39. aus, so will der Erlöser sagen, daß eine Gottesliebe wie sie das Gesetz fordert, in Christo das Verwandte anerkennen und sich dazu hingezogen fühlen werde, Beng.: fide explicita opus erat. Indeß ist man allerdings nicht dazu genöthigt, V. 43. so streng nach V. 38. 39. auszulegen; es konnte Christus auch sowohl die indirekten typischen als direkten Weissagungen bei Moses im Auge haben.

Daß der Inhalt dieser Rede Christo, wie wir ihn aus den Synoptikern kennen, und auch den vorliegenden Umständen angemessen sei, wird von Strauß zugegeben; desto bedenklicher sei die Form und Ausdrucksweise, da diese die genausten Analogieen mit dem ersten Joh. Briefe und mit solchen des Ev.

habe, in denen der Verf. redet (3. A. §. 80. 4. A. §. 81.). Nach Weiße ist als Grundstoff anzunehmen, was mit synoptischen Reden Verwandtschaft hat, doch auch dies durch den Verf. des Ev. theoretisirend umgebildet; nach Bauer ist die Rede durchaus erdichtet. Zufolge dessen, was in der Einleitung bemerkt worden, streiten wir nicht für die wörtliche Treue der Relation, bemerken jedoch, daß wenn der Ev. 12, 43. sich die in diesem Kap. von Jesu gebrauchten Worte aneignet, dieses zeigt, daß auch sonst, wo die Phraseologie des eigenen Vortrages des Joh. mit der in den berichteten Reden des Herrn übereinstimmt, wir annehmen dürfen, daß er sich Ausdrucksweisen Christi angeeignet habe.

Kapitel 6.

Das Wunder der Speisung. V. 1—13.

Wenn der Ev. hier ausnahmsweise ein auch von den ersten Evv. berichtetes Wunder erzählt, so darf man die Veranlassung dazu in der Absicht suchen, die daran sich anschließenden Reden mitzutheilen (so schon Calv.). Er versetzt in mediam rem, denn die Rückkehr des Herrn von Jerusalem nach Galiläa ist nicht erzählt. Ist das Fest 5, 1. das Passa, so liegt, da hier V. 4. abermals ein Passafest ist, zwischen K. 5. und 6. der Zeitraum eines ganzen Jahres. Nach dem Berichte Mrk. 6, 30. ff. Luk. 9, 10. ff. waren die Jünger von ihrer ersten Missionsreise zu Christo zurückgekehrt, kaum können sie Jesu eine Erzählung dessen, was sie erlebt, machen, da der Zudrang des Volks sich so mehrt, daß sie nicht einmal zum Essen Zeit gewinnen. So zieht sich denn der Herr mit ihnen auf die östliche Seite des See's in die Einsamkeit zurück, nach Luk. 9, 10. bei Bethsaida Julias. Das Volk aber geht ihm zu Fuß nach, durch die Krankenheilungen angezogen, und vielleicht liegt in V. 4. die Andeutung (vgl. οὖν V. 5.), daß der Volkshaufe sich noch durch Karavanen der Festreisenden vermehrt hatte. Die Belehrungen des Herrn fesseln das Volk, die dritte Stunde ist herangekommen (Mtth. 14, 15.), die umliegenden Flecken sind

zu weit entlegen, um Speise zu kaufen. So verrichtet denn der Erlöser eines von denjenigen Wundern, in denen sich seine erbarmende Menschenliebe zu erkennen giebt.

V. 1—4. Der See wird mit doppeltem Namen benannt, wahrscheinlich um der griechischen Leser willen. Befremdend ist hier bei Johannes, vgl. V. 15., das unbestimmte τὸ ὄρος, welches sich ebenso Mtth. 5, 1. Luk. 9, 28. Mrk. 3, 13. findet. Ich habe in m. Komm. zur Bergpr. zu Mtth. 5, 1. die Vermuthung aufgestellt, daß τὸ ὄρος wie im Hebr. und in den LXX. für ἡ ὀρεινή stehe (s. Ebrard, Kritik d. ev. Gesch. I. §. 71.); denn der See von Tiberias liegt in einem Bergkessel, so daß man steigen mußte, so oft man auf einer von beiden Seiten in das Land wollte. Meine Vermuthung wird durch das, was Robinson sagt, bestätigt III. Th. 2. Abth. S. 499.: «Der See bietet eine schöne Wasserfläche in einem tiefen, niedrig liegenden Becken dar, von welchem aus die Ufer im Allgemeinen steil und ununterbrochen emporsteigen — die Berge sind abgerundet und keinesweges kühn aufsteigend.» — Daß Christus dies Fest gar nicht besucht habe, kann man aus V. 4. nicht mit Sicherheit schließen, s. indeß zu K. 7, 1. 2.

V. 5—9. Die Kritik äußert sich in den stärksten Ausdrücken über die Unwahrscheinlichkeit, daß Christus gleich beim Anblick jener Menge auf den Gedanken gekommen seyn sollte, sie zu speisen. Hätten wir auch nicht die Berichte der ersten Evv., so müßte ein unparteiischer Kritiker vermöge der sonstigen Erzählungsweise der Evv. zugestehen, daß immerhin manches vorhergegangen seyn könne, was der zusammenziehende Ev., welcher seinem Thema zueilt, ausließ. Nun ergiebt sich aber auch aus Mtth. 14, 15. ff., daß das Volk schon längere Zeit bei Christo verweilt hat, daß es Belehrungen empfangen und seine Kranken geheilt worden, auch daß die Jünger den Anfang gemacht hatten, die Aufmerksamkeit des Herrn auf das Bedürfniß des Volkes zu lenken. *) Darin stimmt dann Matth. mit Joh. über-

*) Ebrard a. a. O. I. 477. meint, das Hinaufsteigen Jesu auf den Berg sei eben nur nach Vollendung der V. 2. erwähnten Heilungen zu denken, als nun auch da noch der Volkshaufe statt sich zu verlieren, zu Jesu hingeströmt sei, habe er an die Speisung gedacht.

ein, daß Jesus zunächst die Jünger selbst auffordert, für die Speisung zu sorgen. Daß Philippus insbesondere angeredet wird, erklärt Beng. daraus, daß ihm das Haushaltungsgeschäft übertragen gewesen, Chrys., Theod. Mopsv. daraus, daß er besonders schwach an jenem Glauben war, der sich über das Sinnliche hinwegschwingt (14, 8.). Das πειράζειν bezog sich wohl nicht gerade darauf, ob der Jünger Wunderglauben habe, sondern Christus prüft, wie er sich aus der Verlegenheit helfen würde. Er berechnet nun auch sogleich genau; die Summe von 200 Denaren (= 80 Fl.) übersteigt das Vermögen der gemeinschaftlichen Kasse. Wie hier, so erscheint auch 12, 22. Andreas in genauerer Beziehung zu Philippus. Ἕν, wenn es ächt ist, hebt hervor, daß es nur Ein Knabe war. Gerstenbrote, die schlechtere Speise. Talm. tr. Pesachim f. 3.: «Jochanan sagt: die Gerste ist schön geworden. Man antwortete ihm: sage dies den Pferden und Eseln.» Ὀψάριον, eigentlich προσφάγιον, alles, was man zum Brote ißt, dann aber, wie schon Plut. Symp. 4, 4. bemerkt, vorzugsweise die Fische, welche von den Aermeren als Zukost genossen wurden; die hier zum Verkauf gebotenen waren wahrscheinlich schon bereitet.

V. 10—13. Es war Gras an dem Orte, denn es war um die Frühlingszeit. Ἀναπίπτειν und ἀνακλίνεσθαι sich zu Tische legen. Εὐχαριστήσας bezeichnet wohl nur das Tischgebet; aber V. 23. zeigt unwidersprechlich, daß der Ev. in diesem Gebete die Vermittelung des Wunders gesehen, Luk. hat ἀναβλέψας εἰς οὐρανὸν εὐλόγησεν αὐτούς (9, 16.), vgl. Joh. 11, 41. (über den mit Rücksicht auf die εὐλογία beim Abendmahle 1 Kor. 10, 16. erhobenen Streit, ob es bloß das Segnen bezeichne, vgl. Maldon. zu Mtth. 14.). Διέδωκε schließt nach Mtth. 14, 19. die Vermittelung der Jünger mit ein. Diese sollen nach vollzogener Speisung auch die Ueberreste sammeln — vielleicht ausdrücklich, um das Wunderbare an der Sache noch mehr hervortreten zu lassen (vgl. 2 Kön. 4, 43.). Die Zahl der Körbe entspricht der der Apostel; die Ueberreste der Fische sind aus begreiflichen Ursachen nicht weiter erwähnt, s. indeß Mrk. 6, 43.

Das natürliche Ereigniß, auf welches Dr. Paulus durch künstliche Exegese dieses Wunder zurückführen wollte — eine

durch Jesu menschenfreundlichen Vorgang bewirkte gegenseitige gastliche Mittheilung der mitgebrachten Vorräthe — wird auch noch von mehreren der neuesten Erklärer als die Grundlage des Berichtes angesehen, der auf dem Wege der Sage zur Wundererzählung umgestaltet und in dieser Gestalt an die evang. Berichterstatter überliefert worden sei (so Gfrörer, Kern, Hase). Dabei gestattet man sich denn, in Betreff der zwei ersten Ev. die Unächtheit, in Betreff des Verf. des 4ten Ev. seine zufällige Abwesenheit bei der Begebenheit vorauszusetzen. Muß das letztere (man kann an die zwölf Körbe erinnern) wie das erstere für unbegründete Willkühr gehalten werden, so kann — nach dem von Strauß anerkannten Kanon (4. A. I. S. 62.) — weder von der Sage, noch vom Mythus die Rede seyn. Unter denen nun, welche den geschichtlichen Charakter anerkennen, hat Olsh. wie die Wasserwandlung, so auch diese Speisung durch die Anwendung der Kategorie des beschleunigten Naturprocesses dem gewöhnlichen Geschehen und damit unsrer Vorstellung nahe zu bringen gesucht, wogegen Strauß auch hier die Sache ins Gebiet des Komischen zu versetzen weiß, indem er hintereinander zuerst die Stadien des Naturprocesses, in denen das Saamenkorn zum Getreide, dann die Stadien des Kunstprocesses aufzählt, in denen das Getreide durch den Müller, Bäcker, der Fisch durch den Koch genießbar gemacht wird, und darauf die Frage folgen läßt, ob etwa Christus in möglichster Beschleunigung alle diese Prozesse auf einander habe folgen lassen. Hierauf genügt indeß die Bemerkung von Krabbe, Leben Jesu S. 273.: «Sehen wir hier eine Manifestation göttlicher Kausalität von Christo ausgehen, so werden darauf die verschiedenen menschlichen Thätigkeiten keine vergleichende Anwendung leiden können. Was die menschliche Thätigkeit in zeitlicher Aufeinanderfolge vollbringt, das werden wir der göttlichen Kausalität als ein in seiner Totalität Gewürktes zugestehen.» Allerdings läßt sich, da die göttliche Kausalität auf natürlichem Wege ähnliches hervorbringt, wie die menschliche Kunst auf ihrem Wege — man erinnere sich z. B. an den Brotbaum — die Formel des beschleunigten Naturprocesses auch hier in Anwendung bringen. Eigenthümlich ist jedoch diesem Wunder, daß es nicht bloß

der innere Vorgang ist, welcher sich der Anschaulichkeit entzieht, sondern auch der äußere. Und zwar ist nicht nur das äußere Wie schwierig zu bestimmen, ob nämlich, wie schon Hilarius fragt, das Wunder in der Hand Christi oder der Apostel (Chrys., Calv.) oder wohl auch des Volkes geschehen sei, sondern selbst das Was, d. h. ob man an eine Vermehrung der Brote und Fische der Zahl oder der Substanz nach zu denken habe. In ersterer Hinsicht liegt nach V. 11. Mrk. 6, 41. am nächsten, daß die segnende Einwirkung Gottes, auf welche εὐλόγησε, εὐχαριστήσας hinweist, sich geäußert habe, während Christus die Speise in seiner Hand hielt (vgl. auch Mrk. 8, 19.). Dort jedoch entzieht sich der weitere Vorgang unserer Vorstellung, so daß wir auf noch weiter gehende Fragen die Antwort schuldig bleiben zu müssen gestehen.

Das Wandeln auf dem Meer. V. 14—21.

V. 14. 15. Das Wunder macht den ersten Augenblick einen so überwältigenden Eindruck auf das Volk, daß sie Christus für den 5 Mos. 18, 15. verheißenen Propheten halten. Von irdischen Messiashoffnungen beherrscht, wollen sie ihn nun nach Jerusalem mitnehmen (ἁρπάζειν), um ihn zum Könige zu machen — ein Datum, welches erklärlich macht, warum Jesus öfter die Verbreitung seiner Wunderthaten verhindert. Wenn bei Luk. sogleich nach der Erzählung jenes Wunders Jesus seinen Jüngern in der Einsamkeit die Frage vorlegt, wofür ihn οἱ ὄχλοι hielten, so könnte dies im Zusammenhange mit dem von Joh. erzählten Datum zu stehen scheinen (Luk. 9, 18.), allein nach Mtth. hat Jesus das Volk erst entlassen, nachdem die Jünger abgefahren waren. Auch nach Mtth. und Mrk. begiebt sich Jesus nach Verrichtung des Wunders auf einen Berg, um mit Gott allein zu seyn; wenn er bei Matth. die Jünger vorausfahren heißt, bis er das Volk entlassen haben würde, so liegt darin die Andeutung, daß er nachkommen und daß er mit ihnen in Kapernaum zusammentreffen wollte. Joh. hat als das Ziel der Ueberfahrt Kapernaum, Mrk. Bethsaida angegeben — beide lagen ganz in der Nähe, Mtth. Genesareth — so hieß der ganze Landstrich.

V. 16—20. Die hier erwähnte ὀψία ist die ὀψία δευτέρα von 7—9 Uhr, vgl. Mtth. 14, 15. mit V. 23. Ἔρχεσθαι nach griech. und hebr. Sprachgebrauch in der Bed. «gehen, wohin die Richtung nehmen»; das Imperf. stellt die Handlung im Verlauf dar. Der See maß nach Joseph. in seiner größten Breite 40 Stadien, also etwa 1 deutsche Meile, die Ueberfahrt hätte also in kurzer Zeit geschehen können; allein als sie auf der Mitte sind (nach Mtth.), erhebt sich ein Sturm, der sie bis gegen Morgen aufhält, denn als Jesus gegen die vierte Nachtwache — welche von 4—6 Uhr gerechnet wurde — sie erreicht (Mrk. 6, 48.), haben sie erst zwei Dritttheile zurückgelegt. Als sie Jesum unvermuthet nahe am Fahrzeuge erblicken, erschrecken sie über die Erscheinung wie über ein Gespenst.

V. 21. Betrachtet man die Stelle ohne Rücksicht auf die anderen Evv., so scheint sie auszusagen, daß Jesus nicht aufgenommen wurde, weil sie sich schon so nahe dem Ufer befanden. Da er aber nach den anderen aufgenommen worden ist, so fragt es sich, ob sich eine Vereinigung finden lasse. Schon Beza bemerkt, daß θέλειν im verb. fin. mit dem Inf. verbunden diesem den Begriff des Gernthuns mittheile und übersetzt demnach: volente animo eum receperunt. Der Sache nach läßt sich dies «gern» erwarten, als Gegensatz zu der Furcht vorher, und philologisch ist ebenfalls nichts einzuwenden, s. Buttm. gr. Gr. 10. A. S. 744. Sturz, lex. Xenoph. s. v. θέλειν, vgl. auch Ast über βούλεσθαι bei Plato, de leg. 12, 9. Winer 4. A. S. 438. Auch bei Joh. wird K. 8, 44. θέλετε so erklärt, so auch Luk. 20, 46. 1 Kor. 10, 27.; die würkliche Ausführung der Handlung braucht dann, wie dies die zuletzt erwähnte St. zeigt (vgl. 1, 43.), nicht erst erwähnt zu werden. Καὶ vor εὐθέως drückt nicht einen Gegensatz, sondern ein neues Moment aus, nach εὐθέως denke hinzu: «nachdem sie ihn aufgenommen». Hatte sich der Wind gelegt und war nur noch ein Dritttheil der Fahrt übrig, so begreift man auch, daß sie bald am Lande seyn mußten, und dies noch mehr, wenn der Punkt der Ausfahrt Bethsaida Julias war (Luk. 9, 10.), denn dann war nicht einmal die ganze Breite des See's zu überfahren.

Die mit Vorliebe in der Zeit der Aufklärung vertheidigte

Ansicht (Lange, Stolz, Paulus), daß ἐπὶ τῆς θαλάσσης am Meere heiße, daß Jesus zu Lande um den See herumgegangen und so ihnen plötzlich erschienen sei, ist namentlich mit dem Bericht des Mtth. nicht vereinbar und überhaupt zugleich mit den natürlichen Wundererklärungen aufgegeben, obwohl sie sich, was die Sprache betrifft, wenigstens mit dem Bericht des Joh. vereinigen ließe, denn ἐπί c. gen. kann in manchen Fällen durch «an» übersetzt werden, wo nämlich von Flußufern die Rede ist, welche über dem Gewässer liegen, 2 Kön. 2, 7. LXX. (ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου) Dan. 8, 2. Joh. 21, 1. Seit der Rationalismus diese Erklärung verlassen, ist eigentlich nur die mythische übrig geblieben — daß jedoch ein reines Erzeugniß der Phantasie in beiden Evangelienarten dieselbe genau bezeichnete historische Stelle erhalten haben sollte, finden auch die dem Mythus Geneigten nicht wahrscheinlich; Kern überredet sich daher, daß Joh. nur gemeint habe, Jesus gehe auf dem Wasser, Hase hilft sich durch Annahme der zufälligen Abwesenheit des Joh., de W. bleibt völlig rathlos (zu Mtth. 14.). Von den Wundervertheidigern meinten einige, wie Damascen, das Wunder in einer Einwirkung auf die Gewässer suchen zu müssen, die meisten aber in einer — und zwar vorübergehenden — Würkung auf die Körper (es kommt nämlich auch Petrus in Betracht). Olsh. dagegen, nach dem Vorgange der Valentinianer, hat an eine dem Leibe des Erlösers besonders inhärirende Qualität gedacht: «Bei einer höhern Leiblichkeit, geschwängert mit den Kräften einer höhern Welt, sei es weniger befremdend, daß sie den irdischen Boden verlassen könne», nach ihm beginnt der Verklärungsproceß der Leiblichkeit Christi schon im irdischen Leben. Aber wie? hat zu diesem Processe die Verminderung der specifischen Schwere des Leibes Christi gehört, so daß derselbe am Ende auch leichter als die Luft geworden, erscheint dann nicht auch, daß er auf der Erde gehen konnte, als ein Wunder? Auf die irdische Existenz des Erlösers angewendet, führt diese Ansicht nach mehr als einer Seite auf Abenteuerlichkeiten. Man hat zum Beweise, daß der Wille die Schwerkraft überwinden könne, sich auf die alltägliche Erfahrung, daß durch das bloße Wollen der Arm, das Bein gehoben werde, berufen (Twesten

Dogmatik I. S. 380.). So fände zwischen dem Wandeln Jesu auf dem Meere und dem Aufheben des Armes nur ein quantitativer Unterschied des Willens statt; aber es kann diese Würkung, welche auf dem Zusammenziehen der Muskeln beruht, nicht als Aufhebung der Schwerkraft angesehen werden. Als Analogon würde nur übrig bleiben das von Kieser, Kerner (die Seherin v. Prevorst I. S. 94.) versicherte, oftmals vorgekommene Faktum, daß Magnetische im Wasser nicht untergesunken seien. Doch würde dieses zu nichts weiterem als dazu dienen, zu zeigen, daß auch in einer andern Sphäre, als der, in welche die Wunderthätigkeit des Herrn gehört, entsprechende Unerklärlichkeiten vorkommen. So hat man demnach auch in diesem Falle bei dem Kanon stehen zu bleiben, der für alle Wunderthätigkeit Christi gilt: der mit dem Grunde aller Naturgesetze absolut einige Wille ist auch die Macht über alle einzelnen Naturgesetze. — Noch ist der teleologische Einwand zu berücksichtigen, daß dieses Wunder zwecklos und als ein bloßes ἐκπληκτικόν erscheine. Darauf ist zu erwiedern: hat nicht jede Handlung, welche in den Jüngern das Bewußtseyn von Christi Machteinheit mit dem Vater bestätigt (K. 11, 22.), ihren ethischen Zweck erreicht? Heß: «So machte er ihnen jenes Bild anschaulich, unter welchem das religiöse Alterthum Gott vorstellt: «der auf dem Meere wie auf dem festen Lande wandelt» (Hiob 9, 8.). Indeß geschehen auch solche Handlungen des Erlösers nicht ohne subjektive Veranlassungen. Hier nun liegt dieselbe darin, daß nach Mrk. 6, 48. Christus die Sturmesgefahr der Jünger vom Berge herab sieht und eben dadurch zu schleuniger Hülfleistung bewogen wird. Die Gefahr kann keine gewöhnliche gewesen seyn, da die Jünger, wie vorher bemerkt, an sechs Stunden mit dem Sturm zu kämpfen hatten. In einer Aufforderung an seine erbarmende Liebe lag mithin auch diesmal die Veranlassung zur Wunderthat.

Rede an das Volk über das wahre Lebensbrot in der Synagoge von Kapernaum. V. 22—59.

V. 22—24. Es ist kein Grund zu der Annahme, daß jene gespeisten Fünftausend Mann für Mann am folgenden Mor-

gen wiedergekehrt seien, aber ein Theil hat sich wieder versammelt und auch andere haben sich wohl daran angeschlossen. Was die Konstruktion betrifft, so liest cod. A D L in V. 22. εἶδον und die Struktur ist dann regelmäßig; allein V. 23. hat ziemlich deutlich den Charakter einer Parenthese, weshalb annehmlicher ist, mit cod. B ἰδὼν zu lesen, so daß V. 24. ein Fallenlassen des angefangenen Satzes anzunehmen ist, welcher, ausgebildet, so gelautet haben würde: «So schlossen sie, daß Jesus zu Lande nach Kapernaum gegangen sei und eilten daher, auf den Schiffen ihm nachzukommen.» Der Sinn von ὅτι πλοιάριον κτλ. kann nun dieser seyn: «Als sie sahen, daß sich nur Ein Schiff dort befand, d. i. dasjenige, in dem die Jünger abgefahren, und welches gegen Morgen wieder zurückgekommen, daß mithin Jesus nicht zu Schiffe nachgefolgt seyn könne (in welchem Falle auch das seinige zurückgekommen seyn würde), und da sie wußten, daß u. s. w. Dies ist vielleicht schon die Erklärung der Glossatoren gewesen, welche V. 22. einschalteten: ἐκεῖνο εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, so Mey. Allein die Voraussetzung, daß die Schiffe nothwendig zurückgekehrt seyn müßten, wäre doch eine allzuunbegründete gewesen. Richtiger daher: «Da sie wußten, daß am gestrigen Tage nur das Eine Schiff da gewesen, in dem die Jünger allein abgefahren, und nun doch auch Jesum nicht mehr fanden»; die Aor. ἦν und συνεισῆλθε sind mithin nach dem zu 1, 40. 4, 1. erwähnten Gräcismus als Plusquamperf. zu nehmen. Der parenthetische Satz V. 23. will die Möglichkeit erklären, wie die Volkshaufen übersetzen konnten. Wenn Strauß von einer Flotte spricht, welche erforderlich gewesen wäre, die Fünftausend überzusetzen, so zeugt dies von der Absichtlichkeit, mit welcher er dem Ev. Unmöglichkeiten aufzubürden sucht. Wer würde es auch nur wahrscheinlich finden, daß jener Haufe Mann für Mann wiedergekommen sei, und daß sie alle ohne Ausnahme sich zur Ueberfahrt entschlossen hätten; waren übrigens die πλοιάρια nicht bloß Schiffernachen, sondern auch Kauffahrteischiffe (τὰ πλοῖα steht nachher statt πλοιάρια) darunter, so konnten sie eine große Anzahl bergen.

V. 25. Wie schon der Schluß von V. 24. sagte, so hat-

ten, sie den bestimmten Zweck, Jesum zu finden und fanden ihn nun auch an demjenigen Orte, wo sie ihn am ehesten erwarten durften, in der Synagoge (V. 59.). Wer wiederum den Buchstaben premiren wollte, könnte den Widerspruch herausbringen, daß sie nach diesem V. ihn am Meeresufer getroffen hätten. Die Frage nach der Zeit schließt die Frage nach der Art der Ueberfahrt in sich, sie setzen voraus, daß Jesus zu Lande gekommen. Wenn hiemit auf so beiläufige Art das Wunder bestätigt wird, so liegt darin ein Beweis, wie wenig dem Ev. an Hervorhebung desselben gelegen gewesen ist.

V. 26. 27. Wie bei Nik. trifft Jesü Antwort die Gesinnung der Fragenden, sie stehen auf der niedrigsten Stufe, indem ihnen an nichts, als an dem sinnlichen Nutzen des Wunders gelegen ist. Diese Beschuldigung scheint im Widerspruche mit der Bereitwilligkeit des Volkes zu stehen, ihn zum Messias zu machen, aber konnte nicht diese Begeisterung schnell verflogen seyn? Ἐργάζεσθαι bei Klass. und im Hellenist. «erwerben», ohne Verlangen von ihrer Seite konnte ihnen diese Speise nicht zu Theil werden. Σφραγίζεσθαι wie 3, 33.

V. 28. 29. Das Volk vernimmt in Jesu Worten unbestimmt die Aufforderung, die Gesetzeswerke, die Gott gefälligen Werke zu thun (Jer. 48, 10.). Den vielen Werken stellt Christus das Eine gegenüber, welches namentlich Paulus als den Quell der Gerechtigkeit bezeichnet.

V. 30. 31. Diese Forderung eines neuen Wunders, gleich als wäre die Speisung ein ganz unbedeutendes gewesen, ist von Kern, Bauer, Weiße als historisch unmöglich angesehen worden; nach Schweizer soll sich die ganze Rede gar nicht auf die vorhergegangene Speisungsgeschichte beziehen, welche nur von dem galiläischen Dikeuasten eingeschaltet worden sei. Schon Buc., Grot. bemerken, daß die Sprechenden hier wohl nicht solche seyn möchten, die jenes Wunder selbst mit erlebt hatten. Daß in V. 27. der ὄχλος als identisch mit dem vom vorigen Tage angesehen wird, darf in der That nicht gegen diese Auskunft geltend gemacht werden; wer will dafür stehen, daß sich keine anderen Leute angeschlossen hätten, und wer erwartet von

Joh., daß er mit dieser Genauigkeit die sprechenden Personen unterschieden habe? Aber allerdings kommt man auch ohne jene Annahme aus, denn es ist gewiß psychologisch richtig, was Lücke sagt: «Der sinnliche Wunderglaube ist unersättlich, er verlangt Wunder auf Wunder», und Grot. erinnert an das: μετὰ τ. δόσιν τάχιστα γηράσκει χάρις. Hatte nun Jesus V. 27. von einer bleibenden Speise gesprochen, konnte nicht der sinnliche Haufe an dieses Wort die Hoffnung auf eine neue, noch wunderbarere Speisung anknüpfen? Auch bemerkt vielleicht Luth. mit Recht, daß man sie sich als gereizt durch Jesu Antwort zu denken habe. Daraus erklärt sich das höhnische τί ἐργάζῃ, oder auch aus dem egoistischen Motive, Christum eben noch mehr anzuspornen. Aus dem gleichen Motive erklärt sich die Wahl des Ausdrucks ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Ps. 78, 24.), wodurch das genossene irdische Brot noch mehr herabgesetzt wird. Auch Mtth. 16, 1. findet sich die Ansicht, daß ein eklatantes Wunder ἐκ τοῦ οὐρανοῦ seyn müsse.

V. 32. 33. Wie sonst in den Reden Christi bei Joh. Christus im tiefern Sinne die Worte der Gegner adoptirt und bestätigt, so nennt er hier seine Erscheinung auf Erden ein Himmelsbrot, denn in dieser werde der Menschheit nicht bloß Nahrung überhaupt, sondern das wahre Leben dargeboten. Da Moses nicht im vollsten Sinne Himmelsbrot gegeben, so wird überhaupt negirt, daß er es gegeben. Καταβαίνων steht hier und V. 50. im partic. praes., dagegen V. 41. 51. im partic. aor.; nur im letzteren Falle wird auf die historische Erscheinung des Himmelsbrotes in Christus hingewiesen, hier also: «Den Namen Gottesbrot verdient nur jenes, das vom Himmel herabkommt und der ganzen Welt Leben mitzutheilen vermag.»

V. 34—36. Die Bitte in V. 34. erinnert an die ganz ähnliche 4, 15. Buc., Calv., Maldon., welche jene Worte als Ironie angesehen hatten, finden auch in diesen den Ausdruck des Hohns. Luth. meint, daß sie an sinnliche Speise gedacht haben. Wir meinen, daß, obwohl sie den eigentlichen Sinn der Verheißung des Herrn nicht faßten, sie nichts desto weniger mit dunkler Ahnung von etwas Hohem eine von ihm unter so erhabenen Prädikaten verheißene Gabe begehren konnten. Nun giebt

Jesus das Subjekt an, auf welches die V. 33. ausgesprochene Kategorie anwendbar ist. Wie Brot und Wasser die leiblichen Bedürfnisse befriedigen, so befriedigt er die geistlichen und zwar ausreichend, so daß in ihm die absolute Befriedigung ist und man sich nicht mehr andere zu denken braucht. Die Bedingung ist das Kommen zu ihm — dem Zusammenhange nach natürlich unter der Voraussetzung des Bedürfnisses; daß dieses Kommen Bezeichnung des Glaubens sei, zeigt V. 36. 40. 47. In V. 36. hat das erste καί Schwierigkeit gemacht; es beruht in der That auf einem eigenthümlichen joh. Sprachgebrauch. Der Ev. verbindet theils entgegengesetzte Sätze, wo die Griechen τέ — δέ oder καί — δέ setzen würden, als auch koordinirte Sätze durch doppeltes καί, so 7, 28. 9, 37. 12, 28. 15, 24., s. Anm. zu 17, 25. Ὁρᾶν wie θεωρεῖν V. 40. 1 Joh. 3, 6. von dem Wahrnehmen in den Würkungen. Weder diesem galiläischen Volkshaufen noch auch dem Volke überhaupt hat Christus gerade dies gesagt; es findet also eine Ungenauigkeit statt, wie 10, 26. 12, 34.

V. 37—40. Es findet eine gewisse Breite im Ausdrucke statt, Luth.: «Es hat Joh. diese Predigt mit großem Fleiß und Lust beschrieben.» Warum glaubten sie nicht? Weil das innere Bedürfniß fehlte, so daß sie zwar äußerlich, aber nicht innerlich zu ihm kamen. Dieses innere Bedürfniß wird als ein vom Vater gegebenes dargestellt (vgl. δέδοται Mtth. 19, 11.), wird näher beschrieben V. 44. 45. und dann namentlich in dem Gebet K. 17. öfters hervorgehoben. Der Sohn Gottes ist erschienen, um die in der ursprünglichen Anlage des Menschen liegenden göttlichen Bedürfnisse zu befriedigen und handelt daher stets in der Einheit mit dem Vater. Grot. meint, διδόναι sei hier cum effectu aliquo wie κλητοί bei P. gebraucht, doch zeigt 17, 12., daß die vom Vater Uebergebenen durch eigene Schuld noch verloren gehen können. Alle seine Gabe schließt Christus in die eine des wahren Lebens ein, und, gleichsam den Entwickelungsgang desselben überschauend, weist er auf das letzte Ziel hin, wenn das Aeußere dem Innern gleich werden wird, vgl. zu 5, 21. ff.

V. 41. 42. Γογγύζω nach griech. Sprachgebrauch von ei-

nem unwilligen Murmeln. Das natürliche Geborenseyn scheint den überirdischen Ursprung auszuschließen, vgl. zu 7, 27.

V. 43—47. Die Antwort des Herrn weist darauf hin, daß alles Disputiren über seine Person vergeblich sei, so lange das innere Bedürfniß fehle. Worin dasselbe besteht, sagt V. 45. 46. Luth.: «Ihr wollt mich messen und reimen und mit der Vernunft urtheilen mein Wort, aber ich sage euch: das ist nicht der rechte Weg und Straße — damit wirst du zu ihm kommen, wenn dir der Vater wird fürbilden seine große Barmherzigkeit, und daß er sich dir wird zu erkennen geben, daß er den Christum aus väterlicher Liebe in die Welt gesandt. (Denn) das Ziehen ist nicht wie der Henker einen Dieb an den Galgen zeucht, sondern es ist ein freundlich Locken und Ansichziehen.» Ammonius: *οὐκ ἔστι τὸ τυχὸν ἡ εἰς ἐμὲ πίστις, ἀλλὰ τῆς ἄνωθεν δεῖται ῥοπῆς, ἵνα γνῷς τὰ ὑπὲρ νοῦν. Ὥσπερ ἰατρῷ προσάγει ὁ πατὴρ τ. Χριστῷ τ. ἀσθενεῖς ἀνθρώπους.* — Nach einer freien Benutzung des A. T.'s wird aus Jes. 54, 13. die Verheißung einer Zeit nachgewiesen, wo alle vom Vater sich werden lehren lassen. Diese Lehre des Vaters besteht in einer innern Hinweisung zum Sohne, denn die menschliche Natur ist auf den Erlöser angelegt, wie sich Schleiermacher ausdrückt. Didymus: *ὁ τοίνυν κατὰ τ. κοινὰς ἐννοίας ἀκούσας καὶ μαθὼν παρὰ τ. πατρὸς, ἔρχεται διὰ πίστεως πρὸς τ. κύριον.* Will man den Ausdruck nicht mißverstehen, so mag man sagen, daß die christliche Wahrheit ein *ἔμφυτος λόγος* sei (Jak. 1, 21.). Theoph. bemerkt, wie der Magnet nicht alles anziehe, sondern nur das Eisen, so müsse auch, um von Christo angezogen zu werden, eine gewisse Gemüthsbeschaffenheit (das Gefühl dessen, was man seyn soll und was man nicht ist) vorhanden seyn. Sachparallelen sind demnach 8, 47. 10, 27. 18, 37. Wenn Christus nicht bloß vom Lehren spricht, sondern auch *μαθὼν* hinzusetzt, so läßt sich daraus folgern, daß die Stimme jenes innern Bedürfnisses wie bei Judas (17, 12.) auch verleugnet werden könne. Da anderwärts auch Christus selbst sich ein Hören vom Vater beilegt (5, 30. 8, 40.), so wird beschränkend hinzugefügt, daß jenes Hören der Gläubigen dem Hören des Sohnes nicht gleich komme, daß dem

Sohne das Schauen des Vaters zukomme, welches die Einheit mit Gott im Selbstbewußtseyn voraussetzt (s. zu 1, 18.).*) Darauf wird abermals die hohe Bedeutung des Glaubens an ihn hervorgehoben. — Ἕλκειν, ἑλκύειν, verschieden von σύρειν, ist mit Rücksicht auf das ebenfalls tropisch gebrauchte «kommen» gewählt und bezeichnet auch schon im A. T. die kräftigen innern und äußern Würkungen, durch welche Gott die Menschen auf das Göttliche aufmerksam macht Jer. 31, 3. Hohesl. 1, 4. Bei Paulus wird die äußere und innere Thätigkeit des Vaters, durch welche er zum Sohne führt, in dem Worte καλεῖν zusammengefaßt. Der Gen. θεοῦ bei διδακτοί bezeichnet Gott als den Ausgangspunkt des Lehrens, vgl. Mtth. 24, 35. 1 Theff. 4, 9.

V. 48—50. Wiederholung des Gedankens V. 32. 35. Wird der zum Beweise beigebrachte Gegensatz in voller Strenge genommen, so resultirt daraus entweder, daß die Gläubigen auch nicht physisch sterben, oder aber, daß alle nicht Gläubigen entweder überhaupt nicht eine Fortdauer oder doch kein volles Leben nach dem Tode zu gewärtigen haben. Daß das erstere nicht gemeint sei, zeigt 11, 25., auch das ἀναστήσω κτλ. V. 54., so ist also das letztere gemeint, wie dies denn schon daraus folgt, daß auch diesseits allein der Glaube an Christum das wahre Leben geben kann. Daß damals die Zuhörer diesen Sinn damit verbunden haben sollten, läßt sich freilich nicht erwarten. Um das ἵνα strenger fassen zu können, verlangt de W., daß οὗτος übersetzt werde «von solcher Art ist das Brot, nämlich um die Unsterblichkeit verleihen zu können», aber gegen V. 33., so daß ἵνα vielmehr hier nach demselben Sprachgebrauch, wie sonst nach dem demonstr., steht (Win. S. 314.).

V. 51—59. Für die Erklärung der Stelle, welche durch ihre würkliche oder vermeintliche Beziehung auf das Abendmahl die Ausleger viel beschäftigt hat, vgl. die Zeitschr. von Heydenr.

*) Ganz anders Calv., Luth.: der Vater ziehe niemals außer Christo, sondern nur in und durch Christi Predigt. — Wie übrigens Bauer sagen kann, der ursprüngliche Kern dieses Spruches liege in Mtth. 11, 27., würde man nur dann begreifen, wenn es dort hieße: «niemand kennet den Sohn, als wem es der Vater will offenbaren», aber es heißt umgekehrt.

u. Hüffel 2. B. 2. H. S. 239., die sehr guten Bemerkungen von Kling, Stud. u. Krit. 1836. H. 1.; F. E. Müller, numne locus Jo. 6, 51 — 58. idoneis argumentis ad verum et proprium s. coenae usum trahi queat. 1839.; Tischendorf, de Christo pane vitae s. de loco Jo. VI, 51 — 59. coenae s. potissimum ratione habita. 1839.; die Geschichte der ältern Auslegung bei Lücke im 2ten Exkurse (fehlt in A. 3.); die neueren Ansichten bei Lindner, die Lehre vom Abendm. S. 241. ff.

Was V. 50. gegensätzlich ausgesprochen, erklärt V. 51. nochmals in einfacher Position. *Ζῶν* nicht geradezu = *ζωοποιῶν*, es drückt nur den Besitz des Lebens aus, V. 57. 4, 10. *Καὶ — δὲ* bezeichnet eine nähere Auseinandersetzung wie 1 Joh. 1, 3., oder eine Korrektion wie 15, 27. Zwingli: dixi diu me panem esse vitae, sed nondum quo pacto id fiat, hoc iam aperiam. *Ἣν ἐγὼ δώσω* fehlt bei so vielen Zeugen, daß Lachm. sie ausläßt, doch lassen sie sich grammatisch nicht wohl entbehren (Müller, Lücke). Das Fut. auch schon an der ersten St. zeigt, daß nicht die Lebenserscheinung Christi als solche, sondern die Aufopferung dieses Lebens für die Welt die nährende Kraft enthält, wie dies auch durch K. 11, 24. ausgesprochen wird. Doch kann man bei dem ersten *δώσω* fragen, ob es auf den historischen Stiftungsakt dieser Speise im Versöhnungstode gehe, oder auf die fortgehende Exhibition bei der fortgehenden Aneignung, von welcher V. 53 f. spricht (so Calv.). Die Zuhörer sehen wohl ein, daß Christus nicht im eigentlichen Sinne seine *σάρξ* zur Speise geben könne und besprechen sich daher über den wahren Sinn des Worts. *Σάρξ* kann der Sache nach hier nicht verschieden seyn von *ἡ ψυχή* Mtth. 20, 28., aber das vorangegangene Bild vom Brote führte naturgemäß darauf, statt *ψυχή* hier *σάρξ* zu sagen (1 Petr. 3, 18. Eph. 2, 15.). Wenn nun Christus in der Antwort auf die Frage der Juden erklärt, daß sein Fleisch und Blut genossen werden müsse und in Wahrheit Speise und Trank sei, so leitet die Gewohnheit des Erlösers, mit einem *ἀμήν*, *ἀμήν* oder auch ohne dieses gerade das, was den Zuhörern anstößig ist, hervorzuheben und zu bestätigen (5, 19. 6, 32. 8, 58. 10, 1.), auf die Vermuthung, daß das Essen des Fleisches hier in einem eigentlicheren Sinne

gemeint sei, als vorher. Dies wäre der Fall, wenn Christus auf das Abendmahl Rücksicht nähme. Die gangbare Einwendung, daß den Zuhörern eine solche Beziehung damals habe schlechthin unverständlich seyn müssen, hat kein Gewicht (s. zu 2, 19.); dagegen dient zur Verstärkung jener Ansicht, und zur Widerlegung derjenigen, nach welcher hier bloß derselbe Gedanke wiederholt seyn soll, daß nicht mehr bloß von der *σάρξ*, sondern auch vom *αἷμα* die Rede, daß der starke Ausdruck *τρώγειν* (manducare) gebraucht wird und — worauf Scheibel alles Gewicht legt — *ἀληθῶς* in V. 55. Diese Erklärung ist denn auch nach dem Vorgange von Chrys., Cyr., Ammon. die gangbare in der katholischen Kirche geworden (abweichend indeß Cajetan, Jansen u. e. a.), wogegen die älteren Lutheraner — vermuthlich aus Besorgniß, sonst die Transsubstantiationslehre nicht umgehen zu können — keine Beziehung auf das Abendmahl zugeben, ja Calixt, der eine solche annahm, auch darum von Calov der Irrlehre beschuldigt worden ist. Aber mit dem größten Nachdruck hat sich im Interesse des lutherischen Dogma in neuerer Zeit Dr. Scheibel auf diese St. berufen: «Das Abendmahl des Herrn. Bresl. 1823.», und von Olsh. und Kling ist behauptet worden, daß wenn auch nicht der Ritus, doch die Idee, aus welcher die Institution des Abendmahls hervorgegangen, hier ausgesprochen sei, vgl. Müller a. a. O. S. 89 f. Auch Bretschn., Strauß, Bauer meinen, daß eine Hinweisung auf das Sakrament, und eben hiemit ein Beweis mehr für die Unächtheit dieser Rede anzuerkennen sei; nach Hase (Leben Jesu 3. A. §. 80.) gehört wenigstens diese Wendung der Rede nicht dem Erlöser, sondern der Dogmatik seines Jüngers an. — Erwägen wir nun die entgegenstehende Auslegung. Nicht jedesmal ist die durch *ἀμήν, ἀμήν* eingeführte Antwort auf ein Mißverständniß eine Steigerung, sondern zuweilen auch eine bloße Ausführung des vorher ausgesprochenen Gedankens wie 5, 19. Hier nun ist es eine Ausführung, und nur etwa insofern eine Steigerung, als die negative Form des Satzes ihm einen strafenden Charakter giebt. Mehrere ältere griech. Ausleger, Calv., und unter den Neueren Schulz und früher Lücke, finden nun in den Worten nur eine verstärkte Erklärung, daß die irdische Erscheinung

Christi zur innigsten Vereinigung mit dem Gläubigen aufgenommen werden müsse; es sei, sagt Klem. Al., von dem ἐνστερνίζεσθαι τὸν Χριστὸν die Rede, und Basil. ep. 141.: ἡ σάρξ καὶ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, πᾶσα αὐτοῦ ἡ μυστικὴ ἐπιδημία, nach Aug. zu d. St. ist es die Kirche als Leib Christi, welche die Speise und den Trank darreicht, Calov bezeichnet Eph. 3, 17. als parallel. Hiefür läßt sich anführen, daß V. 57. 58. allerdings wieder zu dem allgemeiner gehaltenen Gedanken V. 51. zurückkehrt. *) Aber es wäre dem konstanten Charakter der Entgegnungen Christi bei Joh. zuwider, wenn diese Entgegnung nicht an die schärfere Zuspitzung des Gedankens am Schluß von V. 51. anknüpfte. So muß demnach gesagt werden, daß Christus seinen Versöhnungstod als eine wahre Speise des Gläubigen bezeichnet, welches von Luth., Mel., Beza, Calov, Grot. und neuerdings namentlich von Kuinöl und Lindner anerkannt worden, dann von de W., Lücke 3. A., Müller S. 31., vgl. auch Sengler, über das Abendmahl S. 136 f. So sagt auch schon Aug., nicht zwar zu vorliegender St., aber de doctrina Christi l. III. c. 16.: edere ejus carnem et bibere ejus sanguinem ..... figura est, praecipiens, passioni dominicae esse communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit. Luth.: «Wo nun der Herr Christus geprediget wird, daß er seinen Leib für unsere Sünde in den Tod gegeben und sein Blut für uns vergossen habe, und ich nehme es zu Herzen, gläube es fest und halte mich daran, das heißt, essen und trinken seinen Leib und Blut. Essen heißt an diesem Orte gläuben; wer gläubet, der isset und trinket auch Christum.» Mel.: ego hanc concionem nec de ceremonia coenae domini nec de manducatione ceremoniali intelligo, sed sicut supra Christus praefatus est de fide, qua credimus placatam esse iram dei morte filii, corpus suum offerentis pro nobis et sanguinem suum fundentis — —, ita caetera de eadem fide intelligo. Durch diese

---

*) Aug., welcher das Abendmahl als Abbild der mystischen Gemeinschaft betrachtet, macht auf den Unterschied aufmerksam, daß jenes geistliche Brot, von dem unser Text spricht, allen, die es genießen, zum Heil gereiche, das Abendmahl einigen zur Verdammniß (1 Kor. 11, 29.).

Auslegung wird auch das Hinzukommen des τὸ αἷμα besser erklärt, da dieses als die Bezeichnung nicht bloß eines natürlichen Todes, sondern eines supplicium, auch sonst und namentlich in der Einsetzung des Abendmahls den Versöhnungstod bezeichnet (Beza). Nunmehr tritt die Steigerung noch deutlicher hervor. Wenn die Wahl des Wortes σάρξ vorher nur durch den Tropus von ἄρτος veranlaßt war, so wird nun durch das Hinzukommen des αἷμα eigentlicher und näher die geopferte Leiblichkeit des Menschensohnes als eine Nahrung bezeichnet, und die Nothwendigkeit dieses Genusses wird in Form einer Drohung ausgesprochen. Da in diesem Glauben der Glaube an die Versöhnung in Christo seine Spitze hat, so vermittelt er vorzugsweise die Gemeinschaft mit ihm (V. 56.) und das ewige Leben (V. 54.). Nachdem dieser Gedanke ausgesprochen, tritt von V. 57. an wieder die allgemeinere Beziehung des Gläubigen zu Christo hervor.

Antworten wir nun auf jene Instanzen, durch welche erhärtet werden soll, daß hier vom Abendmahl die Rede seyn müsse, und fragen wir schließlich, wenn dieses der Fall wäre, welche von den drei konfessionellen Ansichten am meisten durch den Ausspruch begünstigt würde. 1) Was den Ausdruck τρώγειν betrifft, so hat dieser kein specielles Gewicht; wie man aus Joh. 13, 18. Mtth. 24, 38. Polyb. fragm. 32, 9, 9. sehen kann, so hatte das Wort den engen Begriff von manducare verloren. Um nicht vieles stärker ist der Tropus, wenn Sir. 24, 21. die Weisheit von sich sagt: οἱ ἐσθίοντές με ἔτι πεινάσουσι καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσι, vgl. Sprüchw. 9, 2. 5. Sir. 15, 3. 2) Nach äußeren Gründen wäre V. 55. ἀληθής zu lesen, statt dessen man indeß wohl nach joh. Sprachgebrauch vielmehr ἀληθινή erwarten sollte. Ἀληθῶς und ἀληθής führen jedoch auf denselben Sinn; das letztere «eine nicht trügerische (Luth. «die rechte») Speise», welche das Bedürfniß würklich stillt; das erstere «in der That eine Speise», d. i. eine solche, welche leistet, was man von einer Speise erwartet. Auch in A. 3. glaubt Olsh., in ἀληθῶς ein beweisendes Moment für die lutherische Fassung zu finden; er erklärt: «es ist kein leeres Bild, sondern es ist in Wahrheit so zu verstehen» —

richtiger: «es entspricht in Wahrheit dem Begriff einer Speise.» 3) Daß V. 54. die Auferstehung von dem Genusse des Fleisches und Blutes Christi abhängig gemacht wird, würde allerdings zu jener Fassung des Abendmahls stimmen, nach welcher dasselbe die Basis der neuen Leiblichkeit im Gläubigen bilden soll.*) Aber diese Ansicht (welche auch von dem kathol. Theologen Maier in der zu 5, 21. angeführten Abhandl. adoptirt worden) hat mehr als eines gegen sich. Sie entbehrt des Schriftgrundes (2 Kor. 5, 1. ist mit Unrecht dafür geltend gemacht worden), sie steht vielmehr mit der aus Röm. 8, 11. sich ergebenden Ansicht von der Auferstehung in Widerspruch; sie führt auf superstitiösen Gebrauch des Abendmahles, wie denn, nach Autoritäten der alten Kirche, die griechisch-katholische auch den Unmündigen das Abendmahl reicht; endlich, nach V. 40. 57. 58. ist der Glaube an Christum an sich bewürkende Ursach der Auferweckung. 4) Kling hat ein zwingendes Argument darin zu finden gemeint, daß *σάρξ* und *αἷμα* nur dann die irdische Persönlichkeit des Herrn bezeichnen könne, wenn es zu Einer Formel verbunden, nicht aber, wenn es, wie hier, getrennt sei. Aber die Trennung ergab sich ja daraus mit Nothwendigkeit, daß Christus nicht sagen konnte: *σάρκα καὶ αἷμα φαγεῖν*. Ueberdies behaupten wir auch nicht, daß *αἷμα* nur mit *σάρξ* verbunden sei, um denselben Begriff zu amplificiren, sondern vielmehr um hervorzuheben, daß von der in den Tod gegebenen Leiblichkeit die Rede sei. — Wäre vom Abendmahle die Rede, so würde übrigens das katholische Dogma dabei im Vortheil seyn; doch hat das reformirte Dogma sich zum Beweise gegen einen leiblichen Genuß im Abendmahl auf V. 63. berufen können. —

Διά c. acc. in V. 57. bezeichnet den Grund und insofern die würkende Ursach (vgl. Win. S. 339.). — Erst hier wird

---

*) Luth. (Walch Th. XX. S. 1094.): «Isset man ihn geistlich durchs Wort, so bleibet er geistlich in uns in der Seele; isset man ihn leiblich, so bleibet er auch leiblich in uns; wie man ihn isset, so bleibet er auch in uns und wir in ihm. Denn er wird nicht verdauet und verwandelt, sondern er verwandelt ohne Unterlaß uns, die Seele in Gerechtigkeit, den Leib in Unsterblichkeit.»

die Oertlichkeit der Rede angegeben, vermuthlich um zu erklären, woher die V. 60. erwähnten Jünger.

Der durch jene Rede veranlaßte Anstoß der Jünger. V. 60—71.

V. 60—62. Die Apostel sind, wie man aus V. 67. sieht, unter diesen μαθηταί nicht miteinbegriffen, das herbeigeströmte Volk kann auch nicht gemeint seyn; so hat man also an schon bekannte Anhänger aus Kapernaum zu denken, welche sich dort in der Synagoge versammelt hatten, sie werden V. 66. näher als solche bezeichnet, die Jesum auf seinen galiläischen Zügen zu begleiten pflegten. Σκληρὸν ῥῆμα bezeichnet sonst ein rauhes und daher mißfälliges Wort. Eurip. trag. inc. 74. steht dem μαλθακὰ ψευδῆ λέγω, σκληρ᾽ ἀληθῆ gegenüber.*) Entsprechend ist die Frage τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; Ἀκούειν nicht «verstehen» (Bretschn.), sondern, worauf ἀκούσαντες αὐτοῦ deutet und der Genitiv αὐτοῦ, wie 10, 20., «anhören», sie hätten das Ohr verstopfen mögen (Apg. 7, 56.). Worin bestand das Anstößige? Die meisten Aelteren meinen, in den fleischlich (κατὰ κυριολεξίαν) verstandenen Reden vom Essen des Fleisches — daher der dogmatische Terminus manducatio Capernaitica —, allein so roh haben wir uns wohl nicht einmal jenen Volkshaufen zu denken (zeigt doch die Frage V. 52., daß die roh sinnliche Fassung ihnen unzulässig erscheint), geschweige diese Jünger. So finden denn Kuin., Lücke, de W. das Anstößige in der Erklärung, daß der Messias sterben müsse. Aber dieser Gedanke war doch nur mittelbar und nicht direkt ausgesprochen, auch würde sich dabei der Ausdruck «wer vermag ihn anzuhören!» nicht wohl erklären. Deutet nicht eben dieser Ausdruck darauf, daß Jesus ihrer Meinung nach allzuanmaßend und strafend gesprochen hatte? So finden wir demnach das Anstößige darin, daß Christus in verschiedener Form immer aufs Neue die Erklärung wiederholt hat, daß es kein Leben gebe, wenn man

*) Dante spricht — ganz in dem Sinne wie hier, in dem Sinne von «anstößig» — als er die bekannte HöllenInschrift liest: il senso lor mi è duro, welches die Ausleger erklären durch ispiacevole, vgl. canto 32, 14.

ihn, sein Fleisch und Blut, nicht genieße (ähnlich Buc., Lampe).
Zu dem abgebrochenen Satze V. 62. ist zunächst τί ἐρεῖτε zu ergänzen; vgl. die Aposiopesen bei Konditionalsätzen Luk. 13, 9. Mrk. 7, 11. Nach Mehreren soll nun damit gesagt seyn: «wie viel leichter wird es euch dann seyn zu glauben!» Er.: «Wenn die sinnliche Erscheinung verklärt seyn wird, wie leicht wird dann sinnliches Mißverständniß aufgehoben seyn»; Calv.: «Wenn ich verklärt werde, wie wird dann der Anstoß an meiner niedrigen Erscheinung wegfallen»; Lücke 2. A. «— wie wird dann die reichere Geistesmittheilung den Anstoß beseitigen!» Aber οὖν zeigt deutlich genug an, daß man vielmehr eine Steigerung zu erwarten (Kling) und daher hinzuzudenken hat: «Wie viel schwerer wird euch das werden, wie viel mehr Anstoß geben!» Nach Mey., de W., Lücke 3. A., welche das Anstößige in der Erklärung über den Tod des Messias gefunden haben, liegt dies Schwerere, das noch bevorsteht, in der Erfahrung der schmerzhaften Würklichkeit jenes Todes. Aber wir müssen fragen, ob nicht schon der Ausdruck ἀναβαίνειν, und zumal mit dem ὅπου ἦν τὸ πρότερον verbunden (17, 5.), mit Nothwendigkeit auf das Moment der Verherrlichung führt? Daß dieses die Realität des Todes miteinschließe, ist zuzugeben, wogegen doch aber auch andererseits nicht geleugnet werden kann, daß diese Bezeichnung die Seite der Verklärung hervorhebt. Mußten wir bei V. 60. das Anstößige in der nachdrücklichen und anmaßend scheinenden Art finden, mit welcher Christus auf den Genuß seines Wesens dringt, so schließt sich nunmehr diese Frage so an: «Dünkte es euch zuviel gesagt, was ich vom Genusse meines Wesens behauptete, wie wird es euch erst bedünken, wenn ich in meine ursprüngliche Herrlichkeit eintrete?» — Olsh. findet mit Zuversicht das Schwerere darin, daß die verklärte Leiblichkeit Jesu in den Himmel erhoben werden soll; durch welche Fassung die Beziehung der vorherigen Rede auf das Abendmahl noch mehr Unterstützung erhalten würde, s. aber dagegen Lücke.

V. 63. Die Vieldeutigkeit der Worte πνεῦμα und σάρξ hat auch hier verschiedene Auffassungen erzeugt, die vorzüglich danach in zwei Klassen zerfallen, ob man auch in der ersten

Hälfte des V. eine Beziehung auf die Reden Christi festhält, oder nur die auf seine Persönlichkeit. Im ersteren Falle: «Im Innern der Jünger müsse der Geist seyn, der fleischliche Sinn helfe zum Verständniß nichts (Aug. sermo 2. de verb. ap., Buc., Mel.), in der Rede sei der Geist festzuhalten, nicht die äußere bildliche Hülle» (Euth., Mosh.); im zweiten Falle: «Meine irdische Erscheinung an sich giebt das Leben nicht, sondern nur insofern sie das Vehikel des Geistes ist» (Cyr., Aug., Calov, Beng., mit besonderer Beziehung auf die σάρξ im Abendmahl), und die letztere Fassung bei de W., Lücke (3. A.) so, daß darin ein Trost für die Jünger läge, welche seine irdische Hülle nicht fahren lassen wollten. Allein wäre ausschließlich an die σάρξ Christi zu denken, würde sie nicht durch ein μοῦ näher bestimmt seyn?*) Ferner, liegt nicht die Anwendung des generischen Satzes auf Christi σάρξ gerade hier so fern, wo unmittelbar vorher von dieser σάρξ so Großes ausgesagt worden? Wenn Lücke bemerkt: «die heilige Opferung des Fleisches war wesentlich Leben gebend, aber nicht das Fleisch Christi ohne das heilige Opfer», so läßt sich dieses nur bedingterweise sagen, und hier wenigstens ist jener Gegensatz des lebenden und des geopferten Fleisches nicht hervorgehoben. Nach unsrer Ansicht ist die Absicht dieses Zusatzes, den Mangel an tieferem Eindringen in die vorhergehende Rede zu tadeln; die erste Hälfte des V. spricht den allgemeinen Grundsatz aus, die zweite wendet denselben in specie auf jene Rede an: «in der Rede ist Geist und Leben, sie aber haben sich, ohne in die Tiefe einzudringen, durch die Form und Fassung derselben abschrecken lassen.» Noch ist in Betreff der Lesart zu bemerken, daß die Zeugen überwiegend für λελάληκα sprechen, welches wir auf die eben gehaltene Rede, nicht auf Jesu Unterricht überhaupt beziehen; zwar meint Lücke, es müsse dann ταῦτα τὰ

---

*) Zwar sagen jene Ausleger, daß ein generischer Satz der nächste Sinn sei, Lücke: «der absolute Gegensatz des göttlich-geistigen, ewigen, und des menschlich-sinnlichen, vergänglichen Lebensprincips»: ist nicht aber dieser Gegensatz so weitschichtig und eine Anwendung auf Christi σάρξ so befremdend — wie auch jene Ausleger sie erst rechtfertigen müssen — daß man ebendeshalb das μοῦ vermissen muß?

ῥήματα stehen, allein ist nicht der Begriff durch das ἃ λελάληκα hinlänglich bestimmt?

V. 64. 65. Je mehr Glaube und damit Interesse an der Person des Erlösers, desto mehr Bestreben, in die Tiefe seiner Worte einzudringen. Jener Glaube aber, jenes Interesse an seiner Person kann nur aus dem Bedürfniß der Gott verwandten Natur kommen, darum weist der Erlöser auf V. 44. zurück. Da der Ev. schon im Sinne hat, was er V. 70. mitzutheilen gedenkt, so flicht er bei dieser Bemerkung über den das Innere durchschauenden Blick des Herrn (2, 25.) die Anwendung auf Judas mit ein, worüber s. zu V. 70. Ἐξ ἀρχῆς kann nicht wohl auf den Anfang des Lehramtes bezogen werden, da die Rede von solchen ist, die sich in den verschiedenen Zeitpunkten an den Erlöser anschlossen, es geht also auf den Anfang der jedesmaligen Bekanntschaft.

V. 66—69. Daß kein inneres Bedürfniß diese Jünger zum Herrn geführt hatte, beweisen sie durch ihren so wenig berechtigten Weggang. Calv.: certe, quid utile esset, optime tenebat filius Dei, videmus tamen eum non effugere, quin multos ex suis offendat. Ergo utcunque multi abhorreant a pura doctrina, supprimere tamen eam fas non est. Die Frage an die App. ist nicht Frage des Mißtrauens, sondern des Vertrauens, μή setzt eine verneinende Antwort voraus; von den Angeredeten nimmt der feurige Petrus zuerst das Wort. Was er sagt, macht uns anschaulich, wie tiefe Wurzeln das Wort des Herrn trotz aller ihrer Stumpfsinnigkeit und Schwachheit geschlagen hatte, so daß er auch 15, 3. den Ausspruch thun konnte, sie seien durch Aufnahme dieses Wortes bereits rein. Auch der Ausruf des Thomas Joh. 20, 28. giebt Zeugniß, wie der vom Erlöser ausgehende Strahl des Geistes selbst einem Jünger, in welchem die Reflexion vorherrscht, die Tiefe des Innern durchwärmt hatte. Das Bekenntniß des Petrus giebt die Bestätigung zu V. 35. Man kann fragen, ob Petrus die ζωὴ αἰώνιος nur als das zukünftige Ziel, wohin diese Worte leiten (Euth., Luth.), betrachte, oder ob er damit den schon jetzt empfangenen Eindruck bezeichnen wolle. Darf man annehmen, daß ein Rückblick auf V. 63. stattfinde, so ist letzteres das Wahrscheinliche; in der jüdi-

schen Auffassung, wie daher auch meistens bei den Synoptikern, waltet indeß die Beziehung auf das Jenseits vor und wäre daher im Munde des Petrus die wahrscheinlichere. Das Glauben steht hier dem Erkennen voran, wie auch 17, 8., umgekehrt 10, 38. 1 Joh. 4, 16.; chronologisch sind beide Momente nicht aus einander zu halten, *γινώσκειν* bezieht sich aber auf das Eintreten der gefühlten Zuversicht in das Bewußtseyn, und schließt insofern die Beweise in sich, nicht bloß die äußeren, sondern auch die inneren Erfahrungsbeweise; wenn Joh. 1 Br. 5, 20. von einer *διάνοια, ἵνα γινώσκωμεν* spricht, so liegt diese *διάνοια* im Glauben. Statt *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist nach den äußeren Autoritäten *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* zu lesen, wie Mrk. 1, 24. Luk. 4, 34.; der fernere Zusatz *τοῦ ζῶντος* in einigen codd. zeigt, daß der ursprüngliche Ausdruck alterirt worden, so ist *υἱὸς θεοῦ* aus Mtth. 16, 16. in den Text gekommen; die Benennung «der Geweihte Gottes» ist allgemeiner als «der Sohn», bei Joh. wird sie paraphrasirt 10, 36.

V. 70. 71. Diese Frage Jesu rechtfertigt die wenigstens mit einem Anklange von Mißtrauen in V. 67. gethane Frage. Selbst in dem kleineren Kreise der Zwölfe findet sich ein Unzuverlässiger (vgl. 13, 18.). Ob *διάβολος* ein Teufel heiße oder Widersacher (vgl. LXX. Ps. 109, 6. Esth. 7, 4. 8, 1.), ist streitig. Gegen die erstere Fassung macht Olsh. geltend, daß der Name *διάβολος* im N. T. nur Einem zukomme, dem Obersten der Teufel, so daß es auch immer den art. def. habe; von ihm seien unterschieden *οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, τὰ δαιμόνια*. Allein die Bed. «Feind, Widersacher», welche auch Luth., Grot., Lücke, de W. vorziehen, giebt einen zu matten Sinn und bedürfte doch auch einen näher bestimmenden Zusatz. Olsh. 3. A. hat sie daher aufgegeben und erklärt dort: «ist nicht unter euch, den Gotteskindern, Einer der Satan?» (?). Wenn Christus Mtth. 16, 23. den Petrus als Organ Satans selbst Satan nennt, so konnte er gewiß hier um so eher den Judas, der sich satanischen Einflüssen hingiebt, einen Teufel, d. h. einen unter teuflischen Einflüssen stehenden Menschen nennen. An sich liegt nun in dieser Bezeichnung allerdings nicht, daß Jesus damals schon den Verrath des Judas vorausgesehen, nur nach der Andeutung des

Joh. V. 64. würde sich dieses ergeben. Allein man wird von vorn= herein richtig finden müssen, was Neand. a. a. O. S. 625. sagt: «Wenn aber auch Johannes nach manchen Proben von einem mehr als menschlichen Vorherwissen bei Christus in manche unbestimmtere Andeutungen, welche er über die Gemüthsart des Judas gab, um diesen zur Selbsterkenntniß anzuregen, nachher noch mehr, als sie eigentlich enthielten, hineinlegte, so könnte uns dies nicht befremden.» Man nehme noch hinzu, daß gerade bei Joh. gewiß nicht jenes ἐξ ἀρχῆς so urgirt werden kann, daß es nothwendig den Anfang der Bekanntschaft im strengsten Sinne bezeichnen muß. Ja wir behaupten, worauf man bis jetzt noch nicht aufmerksam gemacht hat, daß die Frage Christi selbst, wie auch 17, 12. der strengen Beziehung auf den ersten Anfang widerspricht. Wenn nämlich der Erlöser seine Verwunderung oder seinen Unwillen darüber ausspricht, daß selbst in dem kleinen Kreise, den er sich ausgewählt, sich ein *διάβολος* finde, zeigt dieses nicht, daß es ihm unerwartet und schmerzlich sei? Dazu kommt nun noch, daß Judas K. 17, 12. mit unter denjenigen begriffen wird, die der Vater zum Sohne gezogen hat. Mit vollem Rechte darf man daher der besonders von Ullm., Sündlosigkeit 4. A. S. 140., Kern, Neand. vertretenen Ansicht beistimmen, daß auch Judas eine Empfänglichkeit für das Gute mitgebracht hat. Man lasse nicht unbeachtet, daß er, als der Erlöser diesen Ausspruch that, schon seit mehr als Einem Jahre sich in der Gemeinschaft desselben befunden hatte; in dieser Zeit hatte sich in der Nähe Jesu, die wir uns überhaupt als eine die moralische Entscheidung seiner Jünger zeitigende denken müssen, das unreine Element in seinem Innern mehr hervorgethan.*)

*) Lücke: «Dem heiligen Blick konnte der böse Keim so wenig entgehen als der gute. Aber erst jetzt in diesem kritischen Momente, wo so viele ihn verließen, schauet sein prophetischer Geist in Judas bestimmt den künftigen Feind. Früher hatte er es nicht ausgesprochen, wohl auch nicht gedacht.»

Kapitel 7.

Jesus begiebt sich zum Laubhüttenfest. V. 1—9.

V. 1. Auf diesen V. haben Strauß, Bauer die folgenreiche Behauptung gründen zu können geglaubt, daß Joh. nur von Judäa, wie Mtth. nur von Galiläa, als dem eigentlichen Schauplatze der Würksamkeit des Herrn gewußt habe. Allerdings hat diese Ansicht vielen Schein, welcher jedoch verschwindet, wenn man annehmen darf, daß Jesus an dem Passa K. 6, 4. nicht zum Feste gezogen sei; dann dient diese Bemerkung zur Ergänzung von 6, 4. Die gespeisten Volkshaufen setzten nach der Rede in K. 6. ihre Reise nach der Hauptstadt fort, Jesus aber ging diesmal nicht mit; auch die noch immer bei dem Herrn vorhandene Befürchtung vor Nachstellungen, ferner jene Aufforderung seiner Brüder, endlich daß V. 21. eine Beziehung auf das beim vorletzten Passa verrichtete Wunder stattfindet, begünstigt die Annahme des Nichtbesuchs des letzten Passa. Daß die Unterlassung des Besuchs der Hauptfeste nicht schlechterdings undenkbar ist, läßt sich aus der Art der Aufforderung der Brüder in V. 3. und aus der Frage 11, 56. schließen.

V. 2—5. Das Laubhüttenfest — zur Erinnerung des Wüstenzuges und des damaligen Wohnens unter Zelten, zugleich auch wegen der Obst- und Weinernte gefeiert — wird von Josephus ἡ ἑορτὴ ἡ ἁγιωτάτη καὶ μεγίστη, von Plutarch sympos. 4, 6. 2. ἑορτὴ μεγίστη καὶ τελειοτάτη τῶν Ἰουδαίων genannt. Es fiel in den Oktober, so daß also für Jesu Aufenthalt in Galiläa der Zeitraum von etwa einem halben Jahre herauskommt. Eine Rückkehr nach Galiläa wird nicht ferner erwähnt, Jesus bleibt nach 10, 22. auch bei dem Feste der Tempelweihe in der Hauptstadt, geht dann nach Peräa 10, 40. und erscheint K. 11. wieder in Bethanien. Man parallelisirt daher diesen Reiseaufbruch mit Luk. 9, 51. — Wenn die Brüder hier als Ungläubige auftreten, so stimmt dieses mit Mrk. 3, 21. zusammen, auch damit, daß Jesus am Kreuz nicht ihnen, sondern dem Johannes die Pflege der Mutter anempfiehlt; doch erscheinen sie nach der Auferstehung als Gläubige mit den Aposteln,

Apg. 1, 14. In Rücksicht auf die unauflöslich verwickelt scheinende Frage über diese Brüder Jesu ergiebt sich aus unsrer St. nur dies, daß keiner der ἀδελφοί zu den App. gehört haben dürfte, daß also auch nicht Jakobus, der Sohn des Alphäus, welcher Apostel war (Mtth. 10, 3.), als ἀδελφὸς τοῦ κυρίου betrachtet werden könne, wiewohl Hug, Kuhn (Gießener Jahrbb. für Theol. 1834. H. 1.) dennoch darauf bestehen, indem sie sich darauf stützen, daß πιστεύειν schwächere und stärkere Grade des Glaubens bezeichnen könne.*) Ein sehr beachtenswerthes Argument gegen den dem Joh. zugeschriebenen Verherrlichungskanon liegt in dieser Erzählung von dem Unglauben, ja Hohn der nächsten Anverwandten — weder die unhistorische Sage, noch ein willkührlich fingirender Jünger würde diesen Zug erfunden haben. Auch wird man ihn als psychologisch richtig anerkennen müssen, da er auf keinem anderen Grunde beruht, als das Sprüchwort 4, 44., daß es nämlich um vieles schwerer wird, bei derjenigen Persönlichkeit eine außerordentliche Mission an die Menschheit anzuerkennen, deren natürliche Entwickelung man gesehen hat. Noch erklärlicher wird dieses Verhalten der Brüder Jesu, wenn man dazu nimmt, was Schaf a. a. O. S. 90 f. über die innere Entwickelung des Jakobus gesagt hat. Bei der strengen alttestamentlichen Frömmigkeit des Mannes läßt sich glauben, daß er an einer Messiasvorstellung festhielt, welcher die Art des Auftretens Jesu widersprach. Er erwartete ein Eingreifen in die öffentlichen Angelegenheiten, eine glänzende Manifestation in dem Mittelpunkte der Theokratie. Daß die Thaten in dem Winkel Galiläas geschahen, erweckte Mißtrauen in die Qualität derselben, und auf solches Mißtrauen deutet das εἰ wohl hin, obgleich es nicht nothwendig einen Zweifel an dem Faktischen involvirt (V. 23.). So fordert er denn, nicht ohne Ironie, zum Auftreten in der Hauptstadt auf. Dabei ist im apologetischen Interesse beachtenswerth, daß hiemit auch unser Ev. eine bedeutende Wunderthätigkeit Jesu in Galiläa andeutet, wiewohl er

*) Ausführlich ist die ganze Frage und unsere St. mit Rücksicht auf dieselbe behandelt worden in der neuesten, sehr schätzbaren Abhandl. von Schaf: «das Verhältniß des Jakobus, Bruder des Herrn, zu Jakobus Alphäi», Berlin 1842. S. 50 ff.

nichts davon berichtet hat. Die μαθηταί können nicht wohl andere, als die in der Hauptstadt seyn; daß dieses nicht näher ausgedrückt ist, hat man als eine von den Ungenauigkeiten des joh. Styls anzusehen, s. zu 3, 35. 6, 36. 7, 17. 19, 12. — Was die Konstruktion V. 4. anlangt, so bemerkt Lücke: «sie vertrage sich wohl mit dem gebildeteren griech. Styl, indem αὐτός nachdrucksvolle Wiederaufnahme des Subjekts in οὐδείς sei» (Mtth. 12, 50. Mrk. 15, 43.); dieser Gebrauch von αὐτός ist nun allerdings gewöhnlich genug, nicht aber die Satzbildung mit καί ζητεῖ κτλ., wofür der Grieche das partic. gesetzt haben würde; dagegen läßt sich im Hebräischen der Satz entsprechend nachbilden, vgl. über ו Ewald, hebr. Gr. S. 252. Ἐν παῤῥησίᾳ, vgl. 11, 54. Luth.: «auf dem Plan seyn.»

V. 6. 7. Wie sehr auch die Rede der Jünger des Ausdrucks der Achtung ermangelt, trägt doch die des Erlösers den gewöhnlichen Charakter der Hoheit. Aeltere Ausleger, Chrys., Lampe, und neuerdings wieder Bauer, Ebrard erklären ὁ καιρὸς ὁ ἐμός in V. 6. u. 8., Beng. nur in V. 8. von der Leidenszeit. Wenn dagegen die Neueren die Zerstörung der Konformität der beiden Satzhälften in V. 6. urgiren, so dürfte Bauer Recht haben, der behauptet, daß es ausreiche, wenn sich die Antithesen in dem Gedanken des öffentlichen Auftretens vor der Welt berühren, daß aber der Herr nichtsdestoweniger als Grund, warum er nicht auftreten dürfe, dies angesehen haben könne, daß eben die Leidenszeit noch nicht da sei; durch eine solche Beziehung wird allerdings auch der Satz in V. 8. signifikanter, vgl. V. 20. Allein dagegen ist zu fragen, wenn Christus am Anfange des Festes nicht hinaufgehen wollte, «weil die Leidenszeit noch nicht da war», wäre er dann wohl zur Mitte desselben hinaufgegangen? Läge dann nicht in den Worten die Erklärung, daß er vor dem letzten Passa kein Fest mehr besuchen werde? Man hat also den Ausdruck ὁ καιρὸς πεπλήρωται oder πάρεστι zu erklären, wie 2, 4. (Calv., Pisc., Calov), «der gelegene Zeitpunkt, etwas zu thun», in specie «zum Fest zu ziehen.» Sie brauchten nicht so sorgfältig die Zeitpunkte auszuwählen, denn das Verwandte stößt das Verwandte nicht ab, denn sie «sind seine Gesellen, wie Luth.

sagt, sie haben gnädige Hohepriester» — «wenn ich redete, was die Papisten gerne hören, fährt Luth. fort, so wollt' ich wohl auch gern zum Bischof von Magdeburg oder gen Rom ziehen.» Christus aber stellt sich der Welt strafend gegenüber (3, 19. 17, 14.).

V. 8. 9. Was die Lesart betrifft, so ist das erste ταύτην in V. 8. nach den Autoritäten auszulassen, wogegen nach der Mehrzahl der Autoritäten vor ἀναβαίνω das οὔπω der rec. gelesen wird (Knapp, Lachm.). Trotz der äußern Autoritäten ist jedoch diese Lesart der rec. verdächtig, da sich ihre Entstehung aus einer erklärenden oder apologetischen Glosse leicht begreifen läßt, deren Endzweck war, die anscheinende Unwahrheit, die Wankelmüthigkeit in Christi Munde zu entfernen; den Wankelmuth hatte, auf die Lesart οὐκ gestützt, schon Porphyrius Christo zum Vorwurf gemacht (Hier. c. Pel. 2, 17.). Auch 6, 16., wo statt οὐκ genauer οὔπω stehen müßte, hat cod. B D L das erklärende οὔπω. Ist nun οὐκ als beglaubigte Lesart anzusehen, wie läßt sich der Erlöser von dem Vorwurf der Unwahrhaftigkeit befreien? Chrys., Lücke, Olsh. urgiren den strengen Präsensbegriff in ἀναβαίνω, welches das νῦν involvire; Mey. supplirt: «mit euch, in der Karavane»; besser sagt Wolf, de W., daß dieses οὐκ durch das folgende οὔπω beschränkt werde. Allerdings kommt οὐκ öfter ungenauerweise vor, wo οὔπω stehen sollte, so Mrk. 11, 13. Esr. 3, 6. vgl. Mrk. 7, 18. mit Mtth. 15, 17. Aber unvereinbar mit dieser Auskunft erschien mir früher εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην, welches einen Gegensatz zu anderen Festreisen zu bilden scheint; auch schien es mir, daß das ὅτι ὁ καιρός κτλ. sich auf die Leidenszeit beziehen müsse, in welchem Falle dann um so mehr ein Ablehnen der Festreise überhaupt anzunehmen sei. Jenes erstere von mir geäußerte Bedenken ist von Bauer aufgenommen und auf die höchste Spitze getrieben worden. Ich bin indeß nunmehr der Meinung, daß es sich so lösen läßt: «Sonst erschien Jesus stets am Anfange des Festes; auf dieses Fest, erklärt er nun, wolle er jetzt noch nicht ziehen, weil der gelegene Zeitpunkt noch nicht da sei; kam er unerwartet und erst in der Mitte des Festes, so war die Aufregung geringer.» Daß die Befürchtung vor Auf-

regung keine grundlose war, zeigt die Schilderung der Gemüthsstimmung.

Jesu Streitreden in den mittleren Tagen des Laubhüttenfestes. V. 10—36.

V. 10—13. Wäre Jesus in der Karawane seiner Verwandten und Landsleute erschienen, so hätte sich von vornherein die Aufmerksamkeit auf ihn gerichtet. Zu ὡς wird von de W. richtig bemerkt: «Es bezeichnet das Subjektive der Vorstellung, man konnte es ins Geheim nennen oder auch nicht, jenachdem man es nahm, es ist nicht wie 1, 14. gebraucht.» Ἐκεῖνος ohne seinen Namen zu nennen, verächtlich wie iste 8, 10. Mtth. 27, 63. Ἀγαθός nach altklassischem Sprachgebrauch: «tüchtig, brav», so hier im Gegensatz zum πλάνος (Mtth. 27, 63.). Die obrigkeitlichen Behörden sind noch von jenem Passa K. 5. her und durch die Strafrede, die Jesus an sie gehalten (vgl. zu 5, 16.), in gereizter Stimmung, so daß sie selbst mit Mordgedanken gegen Jesum umgehen (V. 19. 25.).

V. 14—16. Das Fest dauerte 8 Tage, am vierten also, als man ihn nicht mehr erwartete, traf Jesus ein. Ob seine Jünger ihn begleiteten, oder ob sie als vorangegangen mit den Brüdern zu denken sind, wird nicht erwähnt. Sei es, daß er mit ihnen, oder daß er ganz allein kam, so konnte er immer unbemerkter einziehen, als wenn er in der Karawane gekommen wäre. Er tritt sofort im Tempel auf — an welchem Orte? In dem בֵּית הַמִּדְרָשׁ, welches sich in dem großen Säulengange befand, der die Vorhöfe umschloß, woselbst die Scene Luk. 2, 46. zu denken ist, oder in den Vorhöfen? Auf das letztere führt 8, 20. Mrk. 12, 41. Joh. 10, 23. Unter den Zuhörern haben wir uns nach V. 20. 32. Schriftgelehrte und Leute aus dem Volk zu denken; ob nun diese fragenden Ἰουδαῖοι zu den ersteren oder letzteren gehörten, läßt sich zwar nicht mit Sicherheit erkennen, doch entscheidet wohl die leidenschaftslose Form der Frage für Leute aus dem Volk *); daß Christus V. 19. die

*) Meyer, der, wie die Meisten, die Schriftgelehrten als die Fragenden denkt, und übersetzt: «Wie kommt es, daß Dieser Schriften versteht, ohne sie gelernt zu haben?», weiß diese leidenschaftslose Frage

Angeredeten der Mordlust beschuldigt, beweist nicht das Gegentheil, da er zu dem Haufen im Ganzen spricht. Es leitet das Lehren Christi im Tempel und diese Verwunderung der Leute insbesondere auf die Frage, ob es denn Jedwedem gestattet gewesen, als öffentlicher Lehrer aufzutreten. Mtth. 21, 23. zeigt das Gegentheil. Aus dem Talmud ergiebt sich, daß keiner als Lehrer auftreten durfte, der nicht einige Jahre תַּלְמִיד und חָבֵר (collega) eines Rabbi gewesen, dann folgte der Akt der Promotion (נְקַט רְשׁוּת ἐξουσίαν λαμβάνειν), s. die gründliche Abhandl. von Pacht, de eruditione Judaica, Gott. 1742. und Jost, Gesch. des Judenth. B. 3. S. 108. Nun weiß man allerdings nicht, ob schon zu Jesu Zeit diese Verhältnisse so geregelt waren, allein schon unter Hillel und Schammai hat sich das Wesen der Rabbinenschulen ausgebildet. *Γράμματα* nicht «die h. Schrift» (Syr., Luth., Mey., Bretschn. lex. 3. A.), sonst müßte *ἱερά* dabei stehen, sondern «Gelehrsamkeit» (Apg. 26, 24.); hat das Volk dies gesagt, so begreift man diese Benennung desto eher, denn dem Volke erschien jede religiöse Rede als Beweis einer Gelehrsamkeit, wie die Rabbinen sie besaßen.

V. 16. 17. Der Gegensatz ist der des von Gott isolirten und des mit ihm zusammengeschlossenen Selbstbewußtseyns, so daß allerdings nicht mehr damit ausgesagt ist, als was auch ein Prophet hätte aussprechen können; doch haben Propheten nur einzelne Erleuchtungen, Christus aber spricht von seiner gesammten Lehre: er redet und handelt niemals bloß aus seinem isolirten Selbstbewußtseyn heraus (V. 28. 8, 16. 28.). Hierin liegt nun auch indirekt eine Zurechtweisung in Betreff jener Frage der Verwunderung; denn wer sich unmittelbar mit Gott Eins weiß, gelangt nicht auf vermittelte Weise zur Wahrheit, also weder auf dem allmäligen Wege des Nachdenkens, noch durch die Mittheilung und Belehrung anderer Menschen. Zu 3, 34. wurde gezeigt, daß das *πέμπειν* Gottes die innere

---

nur so zu motiviren: «diese Frage sollte das Interesse der Zuhörer vom Inhalte der Lehre Jesu abziehen und die Achtung seiner Person, als eines Idioten, schmälern.» Der erstere Zweck wäre gar zu subtil, der letztere würde sich nicht in dieser Form der Rede kund geben.

Manifestation Gottes ist. Worin besteht nun jenes Kriterium für den göttlichen Charakter seiner Lehre, das der Herr hier angiebt? Da wir Christen gewohnt sind, als den allgemeinsten Beweis für die Göttlichkeit der Lehre Christi den aus ihren Würkungen an uns anzusehen, so hat man auf verschiedene Weise versucht, auch in diesen Worten die Hindeutung auf diese Selbstbewährung der christlichen Wahrheit nachzuweisen. Diejenigen theologischen Systeme, welche Christi Lehre vorzugsweise als eine Morallehre, als sittliche Gesetzgebung ansehen, konnten das *θέλημα τοῦ θεοῦ* von diesem göttlichen Gesetz verstehen, und das Kriterium der Göttlichkeit derselben in der Vollkommenheit finden, welche die Befolgung jenes Gesetzes dem Geiste mittheilt (so Seml.*), Lange, Herd., Kuin., auch Ebrard). Aber Christum auf socinianische Weise als neuen Gesetzgeber fassen, hieße seinen Charakter als Erlöser verkennen und läßt sich seine *διδαχή* nicht als *νόμος* fassen, so kann sie auch nicht wohl mit dem Ausdruck *τό θέλημα τοῦ θεοῦ* bezeichnet werden. Von der richtigeren Erkenntniß ausgehend, daß der Glaube an Christum das Hauptstück des Christenthums sei, haben daher Aug., Luth.**), Mel., Lampe, Storr, Tittm., Weber opusc. comm. IV. mit Verweisung auf 6, 29. (Ernesti verweist auf 6, 40.) unter dem göttlichen *θέλημα κατ' ἐξοχήν* die Forderung des Glaubens an Christum verstanden; wo dieser Forderung Genüge geleistet wird, entsteht die Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Lehre. Und zwar haben dann wiederum mehrere unter dem *γινώσκειν* den Beweis aus den Würkungen, den Er-

---

*) Mea doctrina, sagt Seml., divinam voluntatem optime describit. Quicunque igitur experiri vult ipse animumque omnino adiicit rebus illis, quas commendo etc. Die Socinianer scheinen aber nicht so erklärt zu haben, wenigstens folgt Crell (Opp. ex. T. III. S. 80.) der von uns gebilligten Erklärung. Bei dem Arminianer Episcopius, welcher sonst die ethischen Aussprüche scharfsichtig zu erläutern pflegt, habe ich keine Erkl. dieses Ausspruches gefunden. —

**) «Wenn ihr das thun werdet (mir zuhören) und nicht widerstrebet, so wird euch der heilige Geist erleuchten und lehren, daß des Vaters Wille in Christo ist. — — Das ist der Anfang, wenn man will gelehrt werden in göttlichen Sachen: der Anfang heißt, dem Worte Gottes gläuben.»

fahrungsbeweis verstanden, von Aug. aber ist der Begriff der intellektualen γνῶσις im Unterschiede von der πίστις urgirt, und demnach auch aus diesem Ausspruch der bedeutungsvolle Grundsatz „nisi credideritis, non intelligetis“ abgeleitet worden. Sollte jedoch der Ausdruck ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ speciell den Glauben an Christum bezeichnen, so müßte diese Phrase anderwärts in diesem bestimmten Sinne nachgewiesen werden, aber nicht einmal 6, 29. findet sie sich. Auch könnte ein solcher versuchsweise angenommener Glaube nicht der wahre Glaube seyn, es wäre die fides carbonaria und ein bloßer assensus intellectualis. Dagegen achte man darauf, daß in der verwandten Stelle 5, 38—44., auch 8, 42. 47., das ernste, sittlich-religiöse Streben alttestamentlicher Frömmigkeit als Vermittelung des Glaubens an Christum angegeben ist; nun ist auch hier diejenige Erklärung am ungezwungensten, welche unter dem θέλημα τοῦ θεοῦ den erkannten Gotteswillen, zunächst den im A. T. geoffenbarten, versteht (Chrys., Er., Calv., Buc., Joh. Gerh., die Neueren), wofür denn auch überdies der Zusammenhang in V. 18. 19. spricht. Es ist also der in den Reden Jesu bei Joh. in verschiedener Form wiederkehrende bedeutungsvolle platonische Grundsatz τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἥδεται, der auch diesem Worte Christi zu Grunde liegt; il faut aimer les choses divines pour les connoître, sagt Pascal 1, 3. Dadurch, daß es nicht heißt: ἐάν τις ποιῇ, sondern: θέλῃ ποιεῖν, wird noch bestimmter auf die innere Willensrichtung das ganze Gewicht gelegt. Dringt nun Christus auf den Ernst des sittlichen Strebens, der Gesetzerfüllung, so ließe sich der Ausspruch auch so fassen, daß man auf denselben ganz übertrüge, was Paulus von dem νόμος als παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν sagt: «Wer das ernste Streben hat, dem Gesetze Gottes Genüge zu leisten, wird zur Erkenntniß seines Unvermögens und damit zu dem Glauben geführt werden, daß meine Lehre, in specie die der Versöhnung, von Gott sei.» Allein da vom νόμος in diesem Sinne bei Joh. nicht die Rede ist, da vielmehr in den angeführten joh. Parallelen das Gesetz als Vermittelung des Glaubens an das Evangelium bezeichnet wird, insofern sein Inhalt dem Geiste nach mit dem Inhalte der Lehre Jesu gleichartig ist, so ist auch hier

diese Seite festzuhalten, vgl. auch 3, 21. 8, 47. Noch ist zu beachten, daß man bei διδαχῆς das pron. vermißt, zwar könnte man dies als einen beabsichtigten Gegensatz zwischen διδαχῆς und ποιεῖν erklären, vgl. jedoch zu 3, 34., Luth. nimmt den Art. demonstrativisch «diese.»

V. 18. Wir haben zuerst auf die Form der Satzbildung zu achten. Es findet keine Konformität zwischen den beiden Satzgliedern statt, vgl. die Bemerkung zu 5, 41. Die erste Hälfte enthält die major, die zweite die minor und den Syllogismus; der Syllogismus aber, welcher lauten sollte οὐχ ἀφ' ἑαυτοῦ λαλεῖ, giebt diesen Gedanken in einer andern Form. Wer durch vermittelte Thätigkeit zu einer Lehre gelangt ist, giebt dieser seiner Thätigkeit und seinem Scharfsinn den Ruhm, wer dagegen kraft seiner unmittelbaren Einheit mit Gott die Wahrheit erkennt, weist überall auf Gott zurück. Da hierin sich die völlige Freiheit von der Selbstsucht offenbart, so hatte Christus schon 5, 44. als Grund des Unglaubens an ihn das Streben nach der eigenen Ehre angegeben, welches unfähig macht, das Göttliche in einer solchen von Selbstsucht freien Erscheinung anzuerkennen. Hier legt Christus einem solchen von Selbstsucht freien Charakter das Prädikat der Wahrhaftigkeit und der sittlichen Reinheit bei. Zwar könnte ἀδικία wie שֶׁקֶר die theoretische Seite, den Irrthum, bezeichnen (Grot.), so daß derselbe Gedanke positiv und negativ ausgedrückt wäre; doch ist zu dieser Annahme keine Nöthigung vorhanden. Nach der gangbaren Fassung reiht V. 18. unvermittelt einen zweiten Beweis an. Doch könnte man diesen V. auch mit Schott, Neand. als Ausführung eines in V. 17. liegenden Gedankens ansehen: «Wer, frei von Ehrsucht, Gottes Willen zur Norm seines Handelns macht, wird die Göttlichkeit meiner Lehre anerkennen, denn — er wird auch in mir einen solchen erkennen, der nicht nach eigener Ehre strebt und darum wahrhaftig ist.» So würde der Uebergang dem von 5, 38—40. zu V. 41. entsprechen. Doch wäre dieser Gedankenzusammenhang zu wenig markirt und gäbe zu viel zwischen den Zeilen zu lesen. Dennoch dürfte so viel wahr seyn, daß der Gedanke in V. 18. nicht ganz äußerlich angereiht, sondern dadurch vermittelt ist, daß das heilige Princip

der Lehre Christi sich auch in dem Verhältnisse ausspricht, welches er sich zu seinem himmlischen Vater giebt.

V. 19. 20. Die Zuhörer werden als solche bezeichnet, die sich eben das Thun des Willens Gottes nicht zum Gesetz machen, ganz wie 5, 45. nach unsrer Erklärung, vgl. auch 8, 37 ff. Als Beweis dafür wird die stärkste Gesetzübertretung angeführt, die Mordgedanken der Oberen; aber der Haufe der Festbesuchenden (vgl. den Gegensatz V. 25.) sieht solchen Verdacht als so übertrieben an, daß er ihn der Inspiration des Lügengeistes zuschreibt. Daß in dem *δαιμονίζεσθαι* hier das *μαίνεσθαι* liege, welches allerdings als Folge davon gedacht wird (10, 20.), hat man wohl nicht einmal nöthig anzunehmen. In K. 8, 48. liegt vielleicht eine Rückbeziehung auf diesen Vorwurf.

V. 21—23. Als die vornehmste Ursach der Feindschaft der Oberen betrachtet Christus den durch die Heilung in K. 5. veranlaßten Groll. Kaum kann man sich denken, daß er auf jenes Faktum am vorletzten Passa zurückweisen sollte, falls er auch am letzten Osterfeste 6, 4. nach der Hauptstadt gekommen wäre. Indeß für zwingend kann man dies Argument doch nicht halten. Konnte nicht Jesus — auch wenn auf jenes Wunder noch andere nicht minder eklatante Zeichen gefolgt waren — auf den Anfang der öffentlichen Feindschaft zurückgehen? Auch beachte man, daß bei jenem Wunder der Anstoß, daß es am Sabbath geschah, dazu kam, und daß gerade dieser Anstoß hier hervorgehoben wird. Vulg., Euth. u. A. beginnen V. 22. mit *διὰ τοῦτο*, welches sich indeß nicht rechtfertigen läßt; wir haben es mit *θαυμάζειν* zu konstruiren, vgl. Fritzsche z. Mrk. 6, 6. und Offenb. 17, 7. *Θαυμάζειν* hat den Nebenbegriff des Erschreckens wie תָּמַהּ und ܬܘܗ, welches horrore perfundi, obstupescere heißt, LXX. Pred. Sal. 5, 7. Sir. 26, 11. Chrys.: *τουτέστι, ταράττεσθε, ἐκθορυβεῖσθε.* Die Argumentation Christi giebt einen Beleg von jener scharfsinnigen Benutzung des A. T.'s in den Reden Christi, welche sich mehrfach in den Synoptikern z. B. Mtth. 12, 5. findet. Die Beschneidung muß am achten Tage vollzogen werden (3 Mos. 12, 3.), fiel nun

diese Seite festzuhalten, vgl. auch 3, 21. 8, 47. Noch ist zu beachten, daß man bei διδαχῆς das pron. vermißt, zwar könnte man dies als einen beabsichtigten Gegensatz zwischen διδαχῆς und ποιεῖν erklären, vgl. jedoch zu 3, 34., Luth. nimmt den Art. demonstrativisch «diese.»

V. 18. Wir haben zuerst auf die Form der Satzbildung zu achten. Es findet keine Konformität zwischen den beiden Satzgliedern statt, vgl. die Bemerkung zu 5, 41. Die erste Hälfte enthält die major, die zweite die minor und den Syllogismus; der Syllogismus aber, welcher lauten sollte οὐχ ἀφ' ἑαυτοῦ λαλεῖ, giebt diesen Gedanken in einer andern Form. Wer durch vermittelte Thätigkeit zu einer Lehre gelangt ist, giebt dieser seiner Thätigkeit und seinem Scharfsinn den Ruhm, wer dagegen kraft seiner unmittelbaren Einheit mit Gott die Wahrheit erkennt, weist überall auf Gott zurück. Da hierin sich die völlige Freiheit von der Selbstsucht offenbart, so hatte Christus schon 5, 44. als Grund des Unglaubens an ihn das Streben nach der eigenen Ehre angegeben, welches unfähig macht, das Göttliche in einer solchen von Selbstsucht freien Erscheinung anzuerkennen. Hier legt Christus einem solchen von Selbstsucht freien Charakter das Prädikat der Wahrhaftigkeit und der sittlichen Reinheit bei. Zwar könnte ἀδικία wie שֶׁקֶר die theoretische Seite, den Irrthum, bezeichnen (Grot.), so daß derselbe Gedanke positiv und negativ ausgedrückt wäre; doch ist zu dieser Annahme keine Nöthigung vorhanden. Nach der gangbaren Fassung reiht V. 18. unvermittelt einen zweiten Beweis an. Doch könnte man diesen V. auch mit Schott, Neand. als Ausführung eines in V. 17. liegenden Gedankens ansehen: «Wer, frei von Ehrsucht, Gottes Willen zur Norm seines Handelns macht, wird die Göttlichkeit meiner Lehre anerkennen, denn — er wird auch in mir einen solchen erkennen, der nicht nach eigener Ehre strebt und darum wahrhaftig ist.» So würde der Uebergang dem von 5, 38—40. zu V. 41. entsprechen. Doch wäre dieser Gedankenzusammenhang zu wenig markirt und gäbe zu viel zwischen den Zeilen zu lesen. Dennoch dürfte so viel wahr seyn, daß der Gedanke in V. 18. nicht ganz äußerlich angereiht, sondern dadurch vermittelt ist, daß das heilige Princip

der Lehre Christi sich auch in dem Verhältnisse ausspricht, welches er sich zu seinem himmlischen Vater giebt.

V. 19. 20. Die Zuhörer werden als solche bezeichnet, die sich eben das Thun des Willens Gottes nicht zum Gesetz machen, ganz wie 5, 45. nach unsrer Erklärung, vgl. auch 8, 37 ff. Als Beweis dafür wird die stärkste Gesetzübertretung angeführt, die Mordgedanken der Oberen; aber der Haufe der Festbesuchenden (vgl. den Gegensatz V. 25.) sieht solchen Verdacht als so übertrieben an, daß er ihn der Inspiration des Lügengeistes zuschreibt. Daß in dem *δαιμονίζεσθαι* hier das *μαίνεσθαι* liege, welches allerdings als Folge davon gedacht wird (10, 20.), hat man wohl nicht einmal nöthig anzunehmen. In K. 8, 48. liegt vielleicht eine Rückbeziehung auf diesen Vorwurf.

V. 21—23. Als die vornehmste Ursach der Feindschaft der Oberen betrachtet Christus den durch die Heilung in K. 5. veranlaßten Groll. Kaum kann man sich denken, daß er auf jenes Faktum am vorletzten Passa zurückweisen sollte, falls er auch am letzten Osterfeste 6, 4. nach der Hauptstadt gekommen wäre. Indeß für zwingend kann man dies Argument doch nicht halten. Konnte nicht Jesus — auch wenn auf jenes Wunder noch andere nicht minder eklatante Zeichen gefolgt waren — auf den Anfang der öffentlichen Feindschaft zurückgehen? Auch beachte man, daß bei jenem Wunder der Anstoß, daß es am Sabbath geschah, dazu kam, und daß gerade dieser Anstoß hier hervorgehoben wird. Vulg., Euth. u. A. beginnen V. 22. mit *διὰ τοῦτο*, welches sich indeß nicht rechtfertigen läßt; wir haben es mit *θαυμάζειν* zu konstruiren, vgl. Fritzsche z. Mrk. 6, 6. und Offenb. 17, 7. *Θαυμάζειν* hat den Nebenbegriff des Erschreckens wie תָּמַהּ und ܬܘܗ, welches horrore perfundi, obstupescere heißt, LXX. Pred. Sal. 5, 7. Sir. 26, 11. Chrys.: *τουτέστι, ταράττεσθε, ἐκθορυβεῖσθε.* Die Argumentation Christi giebt einen Beleg von jener scharfsinnigen Benutzung des A. T.'s in den Reden Christi, welche sich mehrfach in den Synoptikern z. B. Mtth. 12, 5. findet. Die Beschneidung muß am achten Tage vollzogen werden (3 Mos. 12, 3.), fiel nun

derselbe auf den Sabbath, so wurde diese Handlung, welche so viele Geschäfte mit sich führte, Waschen, Verbinden, Pflaster auflegen u. s. w., trotz der Heiligkeit des Sabbaths doch an diesem Tage vollzogen. Der parenthetische Satz in V. 22. hat wohl nicht die Absicht, dem Sabbathgesetz eine höhere Auktorität als der Beschneidung zu vindiciren (Chrys.), sondern ist nur als antiquarische Limitation anzusehen. *Καί* drückt die Folge der Handlung aus: «und so», Luth. übersetzt: «noch» = «und doch.» *Ὁ νόμος Μωϋσέως* bezieht sich nach unsrer Erklärung auf die *ἐντολή* der Beschneidung am Sabbath (man berücksichtige aber Jak. 2, 10.); nach Beng., Seml. auf die *ἐντολή* des Sabbaths und *ἵνα μή* soll heißen: «so daß nicht, ohne daß.» Aber so verliert der Schluß an Schärfe, und *ἵνα* muß ohne Noth = *ὥστε* genommen werden, vgl. indeß 5, 20. 6, 50. Nun fragt sich aber, welches der Gegensatz von *ὅλον* sei? Er scheint auf der Voraussetzung zu beruhen, daß die Beschneidung medicinische Vortheile gewähre (s. Winer, Realler.); aber bemerkt nicht Bauer mit Recht, daß die Beschneidung nach gesetzlicher Anschauung ein rein religiöses Symbol sei? Sollte daher nicht vielmehr eine Beziehung auf die symbolisch-geistige Bedeutung derselben anzunehmen seyn? Allein wenn dies, so kommt der Gegensatz nicht heraus, selbst dann nicht, wenn mit Aug., Beng., Olsh. *ὅλον* auf Leib und Seele bezogen wird; dennoch halten wir an der religiösen Bed. der Beschneidung als Bundeszeichen fest, nehmen aber aus *ὑγιῆ ποιεῖν* den allgemeinen Begriff heraus und erklären: «ihr übertretet das Gesetz, um an jenem Theile des Menschen ein heiliges, wohlthätiges Werk zu vollziehen: wollt ihr mir zürnen, wenn ich an dem ganzen Menschen ein solches vollziehe?» Durch die Unklarheit des Gegensatzes könnte man dazu bewogen werden, mit Kling (schon vorher Beng. in d. deutschen Uebers.) auf *ὑγιῆ* den Nachdruck zu legen und in *περιτέμνειν* den Begriff des Verletzens hervorzuheben; allein es steht nicht einmal *περιτέμνειν*, sondern *περιτομὴν λαμβάνειν*, welches doch den Begriff einer Verletzung ganz und gar nicht hervorhebt. Andererseits hat man, weil mit der Beschneidung doch auch die Heilung verbunden gewesen, dieses Moment aus dem *περιτομὴν λαμβ.* eruiren wollen, so daß die Heilung Eines

Gliedes und die des ganzen Menschen gegenübergestellt würde (Cyr., Lampe, Mey.), aber auch das ist unzulässig. Ueberhaupt läßt die Stellung des ὑγιῆ ἐποίησα nicht zu, daß es den Nachdruck habe.

V. 24. Man kann versucht seyn, dem κρίνειν κατ᾽ ὄψιν den Sinn von πρόσωπον λαμβάνειν zu geben (Lampe, Bretschn. lex. 3. A.), sowohl wegen des Gegensatzes τὴν δικαίαν κρίσιν, als auch wegen des Zusammenhanges: «Richtet gerecht und nicht so, daß ihr euch selbst Uebertretung verzeiht, an mir aber sie rügt.» Zwar heißt ὄψις so viel wie πρόσωπον, aber hier fehlt doch die bestimmte Phrase λαμβ. ὄψιν. Κατ᾽ ὄψιν kann also nur, wie 8, 15., das auf die äußere Erscheinung basirte Urtheil bezeichnen, so daß das gerechte Gericht das nach dem innern Wesen ist. Dies innere Wesen ist die Gesinnung, und zwar bei ihrer Sabbathsübertretung die Gesinnung der Ehrfurcht gegen ein anderes positives Gebot, bei Christi Heilung die Gesinnung der erbarmenden Liebe, die Erfüllung des ursprünglichsten der Gebote. Der Artikel τὴν bezeichnet entweder das gerechte Gericht in diesem Falle, oder die absolute Norm eines gerechten Gerichts. Beng.: judicium verum unum est; haec vis articuli.

V. 25—27. Die in Jerusalem Ansässigen wissen um die Mordanschläge der Oberen. Die Vermuthung, welche sie aussprechen, scheint wahrhaft gemeint, nicht ironisch. Doch widerlegen sie ihre Meinung selbst, und zwar von der Voraussetzung aus, daß man das πόθεν des Messias nicht kennen werde, während sie doch das πόθεν Jesu wissen. Was meinen sie mit dem πόθεν, die Geburtsstadt oder die Aeltern? Nach 6, 42. glaubt man das letztere, und auf die Frage אֵי מִזֶּה folgt im Hebr. die Angabe der Aeltern 2 Sam. 1, 13. Man beachte aber, daß nach 9, 29. das πόθεν die Qualität im Allgemeinen umfaßt (vgl. auch 19, 9.). Man darf daher als Sinn angeben: «wir kennen ihn, wir wissen, was für einer es ist»; auch bezieht sich Christi Antwort sowohl auf die Qualität seiner Person als auf seinen Ursprung. Wie es scheint, so liegt ihrer Vorstellung die Danielische Stelle zu Grunde (vgl. auch Mal. 3, 1.), nach welcher der Messias in den Wolken erscheint. Freilich kann

man fragen, ob nicht die Geburt desselben in Bethlehem und die Davidische Abstammung deutlich genug sein Woher bezeichne, aber nicht selten läßt das Volksbewußtseyn entgegengesetzte Vorstellungen unvermittelt neben einander stehen, wenigstens kennen wir die Vermittelung nicht; V. 42. sprechen Einige aus dem Volke — wahrscheinlich Unterrichtetere — selbst von jener Abstammung. Ich hatte aufmerksam gemacht, daß der Jude bei Justinus M. dial. c. Tr. p. 226. et 336. ed. Colon. eine verwandte Ansicht ausspreche, Lücke erkennt dies in Bezug auf die erste Stelle an, Olsh. 3. A. und Bauer bestreiten es. Auch ich glaube jetzt zugestehen zu müssen, daß diese Vorstellungen kaum verwandt genannt werden können, aber das sieht man daraus, wie mannichfach sich unter dem Volke die messianischen Erwartungen gestalteten.

V. 28. 29. Mit lauter Stimme also, mit besonderem Nachdruck (7, 37. 12, 44.), spricht Jesus den Kontrast aus zwischen seinem Selbstbewußtseyn und dem, was sie von ihm wissen. Es redet aus diesen Worten, wie aus 8, 14. 23., die Hoheit und der Unwille eines von seinen Unterthanen verkannten Königs. Sie kennen sein Wesen nicht (Mtth. 11, 27.), wie sollten sie seinen Ursprung kennen. Das doppelte *καί* ist zu erklären wie 6, 36. Gewiß sind die Worte nicht als einfache Bestätigung, daß sie seinen irdischen Ursprung kennen, anzusehen, wie de W. meint, sondern als heilig-ernste Ironie. *Καί* vor *ἀπ' ἐμαυτοῦ* muß als Gegensatz gefaßt werden: «und doch.» Den Gegensatz zu dem irdischen *πόθεν* bildet die Einheit des Selbstbewußtseyns mit Gott, vgl. zu 7, 17. 3, 34. *Ἀλλά* = imo. *Ἀληθινός* entweder im Sinne von ächt (1, 9.), wie Lücke, de W., oder gleichbedeutend mit *ἀληθής*, wie die Meisten nach dem Gebrauch von *ἀληθινός* in (4, 37.) 19, 35. Offb. 3, 14. 19, 9. 11. Luth.: «Wenn ich euch gleich lange die Wahrheit predige, muß ich euch doch lügen. Unser Herrgott muß immer in der Welt ein Schüler und Lügner seyn und von ihrer Vernunft sich meistern lassen. Darum tröstet sich Christus hier: muß ich vor euch gleich ein Lügner seyn, so sendet mich doch Gott, und ich weiß, daß er wahrhaftig ist.» Erklären wir mit den erstgenannten Auslegern: «der mich Sendende ist ein

ächter, wahrer Sender», d. i. der eigentlich allein senden kann, so ist zwar dieser Sinn sehr angemessen, aber der Gedanke müßte anders ausgedrückt seyn: ὁ ἀληθινός πέμπων oder dgl. Daher nehmen wir ἀληθινός = ἀληθής und erklären diese Benennung aus dem lebendigen Selbstzeugniß im Innern des Erlösers; aus eben diesem gehen dann die folgenden Worte ὅν κτλ. hervor, welche den Kontrast aussprechen, und V. 29.

V. 30. 31. Einige von den Volksoberen haben Lust, Jesum selbst sofort zu ergreifen, doch fehlt ihnen der Muth dazu. Ὥρα hier von dem Hauptzeitpunkt im Leben des Herrn, von der Leidens- und Sterbenszeit (17, 1.). Lücke: «Dies ist der jedem frommen Gemüthe unentbehrliche religiöse Pragmatismus der Geschichte. Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß gerade Joh. mehr als irgend ein andrer Ev. den natürlichen Zusammenhang und den bald eilenden, bald zögernden Entwickelungsgang jener großen Stunde enthüllt und so die religiöse Ansicht der Stunde Jesu mit der verständigen geschickt verknüpft hat.» Man kann fragen, ob der Glaube, den nach V. 31. mehrere aus dem Volke gewinnen, nur der an Jesu prophetische Würksamkeit ist, oder an die messianische. Uns scheint, daß nur das Erstere das Richtige ist (Maldon., Heum.), obwohl die Meisten für das Letztere stimmen, s. aber auch V. 40. Wie verkehrt es sei, dem Ev. so viel Absichtlichkeit beizulegen, wie es jetzt Mode geworden, wie wenig er es darauf anlegt, das Wunderthun in den Vordergrund zu stellen, läßt sich auch aus der beiläufigen Art, wie er hier der großen Zahl der Wunder gedenkt, erkennen. Uebrigens möchte man fast glauben, daß diese Leute aus dem ὄχλος galiläische Festbesucher seien (V. 20.); wenigstens konnten diese am ehesten so sprechen.

V. 32—34. Ἀρχιερεῖς die Häupter der verschiedenen Priesterklassen, ἄρχοντες τῶν πατριῶν τῶν ἱερέων (1 Chron. 24, 6. 2 Chron. 36, 14.); φαρισαῖοι ist nur Partei-, nicht Berufsname, auch die ἀρχιερεῖς können darunter gehört haben; da im Synedrium auch Sadducäer sich befanden (Apg. 24.), so soll vielleicht nur angedeutet werden, daß von der pharisäischen Partei allein die Verfolgung ausging (V. 48.), oder — sollten die φαρισαῖοι die νομικοί und γραμματεῖς bezeichnen, die unter

diesem Namen bei Joh. nicht vorkommen? *) (s. in dem unächten Abschnitte 8, 3., dort freilich werden die γραμματεῖς neben den Pharisäern erwähnt). Man erkennt nicht deutlich, ob von den zuhörenden Pharisäern Anzeige an das Synedrium gemacht und von diesem Befehl ergangen, oder ob die Sache dort am Orte selbst abgemacht wurde. Aber V. 45. entscheidet für das Erstere, wobei zu beachten, daß das Synedrium im Tempel selbst, in der לִשְׁכַּת הַגָּזִית, in dem steinernen Gemach zwischen dem Vorhofe der Heiden und dem innern Hofe (tr. Joma f. 25.), zusammenzukommen pflegte. Man sieht, daß Jesus von dem Anschlage weiß. Bei Erklärung des schwierigen Ausdrucks hat man die Parallelstelle 8, 21. und die theilweise Wiederholung vor den Jüngern 13, 33. ins Auge zu fassen. Die verschiedenen Erklärungen zerfallen zunächst in zwei Klassen: diejenige, wonach ζητεῖν ein feindliches Suchen, ein Nachstellen bezeichnet (Orig., Grot., Crell), und in diejenige, wonach es ein Aufsuchen ist, um Hülfe zu erlangen (Chrys., Er., Calv., Zwingli, Mey.). Im ersteren Falle müßte aber eine andere Satzbildung erwartet werden, etwa μικρὸν καὶ ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὑρήσετε (16, 17.), auch hat die Ausdrucksweise «suchen und nicht finden» etwas Phraseologisches und dient zur Bezeichnung eines Hülfesuchens, wenn die rechte Zeit vorüber ist, vgl. Am. 8, 12. Sprüchw. 1, 28. Hos. 2, 7. Jes. 65, 1. Dazu kommt, daß 8, 21. statt οὐχ εὑρήσ. steht ἀποθανεῖσθε ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ἡμῶν und daß 13, 33. ζητεῖν keinesfalls im feindlichen Sinne genommen seyn kann. Ist es nun ein Aufsuchen aus Reue und Sehnsucht (Joh. 19, 37.)? K. 8, 28. 12, 32. 16, 10. spricht von Bekehrungen, welche in Folge der Erhöhung Christi stattfinden würden, und Euseb. hist. eccl. 3, 35. sagt, daß in Folge der schrecklichen Gerichte Gottes über Jerusalem μυρίοι ἐκ περιτομῆς gläubig wurden. Allein von diesen konnte eben nicht gesagt werden, daß sie nicht gefunden hätten, daß sie in ihren Sünden gestorben seien (8, 24.). So müßte man bei dem μέ nicht an die Person Christi, sondern an den Messias

*) Vgl. Winer, Reallex. s. v. Schriftgelehrte; Gfrörer, das Jahrhundert des Heils, 1 Abth. S. 140 f.

im jüdischen Sinne denken: «Dann werdet ihr den Messias suchen, den ihr in meiner Person verschmäht habt» (Luk. 17, 22. Mtth. 24, 23.), so Zw., Lampe, Kuin., Neand. a. a. O. S. 531. Allein dagegen spricht ἐγώ und 13, 33. So bleibt demnach nur übrig, mit Theod. Herakl., Maldon., Grot., de W., Lücke 3. A. den Ausdruck als Formel zur Bezeichnung der gänzlichen Trennung, des gänzlichen Verschwindens anzusehen (Ps. 10, 15. 37, 10. Jes. 41, 12.); freilich muß man dann auch den Gehalt von ὅπου — ἐλθεῖν wieder nur auf den Gedanken der absoluten Trennung reduciren, welches namentlich bei 8, 21. widerstrebt, aber doch bei 13, 33. geboten ist. Man hat demnach zu sagen, daß Christus einerseits aus seinem Selbstbewußtseyn heraus die dann eintretende Erhabenheit über alles, was Menschen gegen ihn unternehmen können, aussprechen will, andererseits auch anmahnt, die noch vergönnte Zeit zu benutzen (12, 35.). Ohne Noth haben schon Nonnus, Theoph. εἶμι statt εἰμί gelesen; die Formel ὅπου εἰμί auch 12, 36. 14, 3. 17, 24., das Präs. dient nur zur Vergegenwärtigung «wo ich dann bin.»

V. 35. 36. Die Frage geht aus feindseligem Uebermuthe hervor, wie 8, 22. Διασπορά wird von den Meisten konkret gefaßt für οἱ διασπαρέντες, der Gen. Ἑλλήνων zeigt dann den Ort der Zerstreuung an, richtiger per meton. der Ort der unter den Heiden Zerstreuten (Syr., Cyr., Grot.), wie auch εἰς zeigt, so Judith 5, 21. ἐκ τ. διασπορᾶς, οὗ διεσπάρησαν ἐκεῖ. Sie fragen, ob Jesus zu jenen jüdischen Gemeinden sich begeben wolle, um von da aus, da die Juden ihm keinen Glauben schenken, auf die Heiden zu würken? *) —

Rede am letzten Festtage und Verhandlungen im Synedrium. V. 37—52.

V. 37—39. **) Das Laubhüttenfest dauerte eigentlich sieben Tage (3 Mos. 23, 34. 5 Mos. 16, 13.), doch wird auch

*) Neand. a. a. O. S. 531. meint, die Juden hätten die universalistische Tendenz der Lehre Christi zu ahnen begonnen.

**) Vgl. zu dem Abschnitte die Dissert. von Nösselt, opusc. diss. III. S. 48.; Flatt, opusc. diss. II.

schon im Gesetze ein achter Tag erwähnt (3 Mos. 23, 36. vgl. Neh. 8, 18. 4 Mos. 29, 35.). Darüber, ob der siebente oder achte Tag der hohe Festtag gewesen sei (vgl. 19, 31.), fehlt es an Nachweisungen; nach der gangbaren Tradition der Rabbinen hat das Wassergießen, auf welches hier eine Anspielung statt zu finden scheint, nur an den sieben Festtagen stattgefunden, jedoch spricht R. Juda tr. Sukka 4, 1, 9. auch von dem Wassergießen am achten Tage, und da 4 Mos. 29, 35. und Jos. archaeol. 3, 10, 4. den achten Tag nebst dem ersten als besonderen Ruhetag und Festversammlung der Gemeinde bezeichnen, so möchte man diesen für die *μεγάλη ἡμέρα* halten. Ein allgemeiner Jubel des Volks — Plutarch nennt ihn einen bakchantischen — und mancherlei pomphafte Ceremonieen fanden bei diesem Feste statt, so daß die Rabbinen zu sagen pflegten: wer diese Festlichkeiten nicht gesehen habe, wisse nicht, was Jubel sei, s. H. Majus, dissert. de haustu aquarum. Ein Priester brachte an jedem Festtage bei dem Morgenopfer in einem goldnen Gefäße aus der im Innern des Tempelberges entspringenden Quelle Siloah Wasser in den Vorhof und goß es, mit Opferwein gemischt, in zwei Schalen auf den Altar, welche eine Oeffnung hatten, durch die es herablief. Dabei ließen die Priester Posaunen und Cymbeln ertönen, und es wurden die Worte Jes. 12, 3. gesungen: «Wir werden mit Freuden Wasser schöpfen aus den Quellen des Heils.» Diesen Worten des Propheten, welche er in der That in einem Lobgesange auf die messianische Zeit ausspricht, hatte die exegetische Tradition eine specielle, messianische Beziehung gegeben. Jonathan übersetzt jene Worte יִתְקַבְּלִין אוּלְפַן חֲדַת בְּחֶדְוָא מִבְּחִירֵי צַדִּיקַיָּא, «ihr werdet die neue Lehre mit Freuden annehmen von dem auserwählten Gerechten.» Spätere Rabbinen nennen diese Festlichkeit שִׂמְחַת הַתּוֹרָה, weil das Wasser Symbol der göttlichen Gnade sei. So wird nun auch mit aller Wahrscheinlichkeit von den Auslegern angenommen, daß dieser Ausruf des Erlösers stattgefunden, als eben die Priester jenes heilige Wasser durch den Vorhof trugen, und das Volk sich gänzlich der jubelnden Freude über dieses Symbol hingab. Es wird bemerkt, daß Jesus dabei aufgestanden — er pflegte ja sitzend zu lehren — und mit

lauterer Stimme in die Menge hineingerufen. Die erhabene, von dem höchsten Selbstbewußtseyn zeugende Rede verkündet, daß in ihm in der Würklichkeit gewährt werde, was dort das Symbol ausdrücke — ein ähnlich erhabenes Selbstzeugniß 8, 12. Die Erlösungsbedürftigkeit stellt er auch hier als die Bedingung der Theilnahme an den von ihm ausgehenden Gütern dar und den Glauben als das Organ der Vermittelung. *Κοιλία* wie בֶּטֶן und קֶרֶב für das Innere des Menschen überhaupt, vgl. Sir. 19, 22. Sprüchw. 20, 27.; auch im Arab. steht بطن für قلب, «Leib» für «Herz» — ob jedoch Christus diesen Ausdruck gebraucht und nicht vielmehr einfach *ἐξ αὐτοῦ* gesagt haben würde, wenn er nicht eine Anspielung auf die *κοιλία* des goldenen Gefäßes beabsichtigt hätte, aus dem das Wasser ausgegossen wurde? (Beng.) — Hatte Christus 4, 14. erklärt, daß das von ihm gebotene Lebenswasser ein selbständiger Quell im Innern werden würde, so geht dieser Ausspruch noch darüber hinaus: auch auf andere sollen sich die Ströme dieses Quelles ergießen (Chrys.). Schwierigkeit macht die Beziehung auf das A. T.; eine wörtlich entsprechende Stelle findet sich gar nicht, aber der Reichthum an Wasser ist in verschiedener Form als ein Bild belebender Kräfte verheißen, vgl. einerseits Jes. 44, 3. 58, 11., andererseits die Stellen, wonach ein Wasserquell vom Tempel ausgehen soll, Joel 3, 23. (4, 18.) Zach. 14, 8. Ez. 47, 1—12. — Was nun die Deutung des Ev. anlangt, so hat derselbe *ῥεύσουσι* als absolutes Fut. genommen, und zwar aus dem Grunde, weil doch der Geist erst nach der Verherrlichung Christi über die Jünger ausgegossen worden sei (Luk. 24, 49. Apg. 2, 33.); vermöge dieser seiner Deutung hat wohl Joh. bei Christi Berufung auf das A. T. an Joel 3, 1. gedacht. Wie verhält es sich nun mit dieser Auslegung des Ev.? Zunächst bezeichnet das Wasser, wie 4, 14., übertragenerweise Lebenskräfte, solche sind allerdings schon damals durch die Worte des Herrn vermittelt auf die Jünger übergegangen (4, 14. 6, 68. 5, 25.). Solche Lebensmittheilung nun, ist sie nicht auch Geistesmittheilung? Gewiß, es heißt ja: «meine Worte sind Geist und Leben.» Aber die Sendung des Geistes bezeichnet doch auch Jesus selbst nicht nur in den angeführten Stellen

bei Luk., sondern auch K. 14. u. 16. als ein Zukünftiges. Ist nun Belebung eine nothwendige Folge der Geistesmittheilung, so war es der Sache nach ganz richtig, wenn der Jünger die eigentliche Erfüllung von der nachherigen Geistesausgießung an datirte, um so mehr, da ja erst damit das Leben von den Jüngern auszuströmen begann. Ist das οὔπω ἦν mit Rücksicht auf die Geistesausgießung zu erklären, so will auch der Ev. damit keine Erklärung über die Existenz des h. Geistes abgeben, sondern über die Erscheinung in den Würkungen sprechen, weshalb der Sache nach der Zusatz vieler Zeugen δεδομένον (Lachm.) richtig ist; auch Apg. 19, 2. ist wohl εἰ πνεῦμα ἅγιόν ἐστιν so zu nehmen. Allein es fragt sich nun, warum erst von da an die Würkung des h. Geistes datirt wird, wenn er doch schon im A. T. und während des Lebens Christi gewürkt hat? Bezeichnet der Ausdruck nur die Stärke des quantitativen Unterschiedes der Würksamkeit und Kraft? So namentlich die luther. Interpreten, welche das Interesse verfolgen, die Gleichartigkeit der Geisteswürkungen im A. u. N. Bunde festzuhalten. Oder findet auch ein qualitativer Unterschied statt? Allerdings das Letzte. Der h. Geist im specifisch christlichen Sinne ist der vermöge der unio mystica mit dem verklärten Christus bewürkte, auf dem Bewußtseyn der geschehenen Versöhnung ruhende neue Geist der Kindschaft, kraft dessen sich der Erlöste je mehr und mehr als Organ des in ihm und durch ihn würkenden Christus weiß. Dieser Geist konnte über die Jünger erst dann kommen, nachdem die Versöhnung faktisch vollzogen und Christus geistig verklärt war. Nun machte er die Gemeinde zum Leibe seiner Erscheinung (Eph. 1, 23.), und setzte in ihr seine Würksamkeit auf Erden fort. Nun hatte der Glaube der Jünger sein Centrum nicht mehr in der sinnlichen Erscheinung, sondern in der geistigen inneren Bezeugung Christi, in der unio mystica, kraft deren nun ein Paulus von der δοκιμὴ τ. λαλοῦντος ἐν ἐμοὶ Χριστοῦ (2 Kor. 13, 3.), von dem κατεργάζεσθαι τοῦ Χριστοῦ δι' ἐμοῦ (Röm. 15, 18.) sprechen konnte (Joh. 14, 19. 20.). Da erst bewährte sich, daß das von ihm gegebene Lebenswasser ein selbständiger Quell in ihnen geworden war (4, 14.).

V. 40—44. Der Ausdruck ὁ λόγος läßt voraussetzen, daß uns der Ev. im Vorhergehenden nur gleichsam das Thema einer Rede des Herrn berichtet hat. Zu ὁ προφήτης s. 1, 21. Γάρ in der Frage V. 41. aus der Voraussetzung einer Verneinung zu erklären, Winer S. 417. Der Einwand V. 42. auf der Volksmeinung von Jesu galiläischem Ursprunge beruhend, geht von Unterrichteteren aus, welche Mich. 5, 1. Jes. 11, 1. Jer. 23, 5. vor Augen haben. Unter dem τινές sind möglicherweise eben die ὑπηρέται zu verstehen, die sich unter das Volk gemischt hatten.

V. 45—49. Die Diener kehren zu der Behörde, nämlich in die Versammlung der Synedristen zurück, und bekennen durch die Uebermacht von Christi Rede von jeder Gewaltthat zurückgehalten worden zu seyn. Es war wohl insbesondere die höhere Autorität, mit welcher Christus auftrat, durch die sie getroffen und gelähmt wurden Mtth. 7, 29. Uebrigens sagt Aug.: cujus vita est fulgur, ejus verba tonitrua. Bekennt jetzt beim Lesen der Worte Christi der Leser, was damals diese Hörer, so liegt darin der wahre Beweis für die Inspiration der ev. Schriftsteller, nämlich der Beweis für die Treue der Relation. Charakteristisch ist der Uebermuth der hierarchischen Zunftgelehrten, welche sich vermöge ihrer Schriftkenntniß als die alleinige Norm der Wahrheit ansehen; darüber, wie sich dieser Uebermuth allmälig gesteigert habe, s. Gfrörer, das Jahrh. des Heils, 1 Abth. S. 240 ff. Man nannte das ungelehrte Volk עַם הָאָרֶץ, auch שֶׁקֶץ und selbst in dem viele sinnvolle Aussprüche der Rabbinen enthaltenden Talmudischen tr. Pirke Aboth 2, 5. heißt es: לא עַם הָאָרֶץ חָסִיד, «der Unstudirte ist nie fromm.»

V. 50—52. Anziehend und zugleich psychologisch getreu sind die Anzeichen des wachsenden Glaubens in Nikodemus dargestellt. Jetzt noch zum Theil von jener Menschenfurcht befangen, die ihn nur vorsichtig des Nachts zu Jesu hatte kommen lassen, beschränkt er sich darauf, ein gesetzlich gerechtes Verfahren (5 Mos. 19, 15.) zu verlangen. Zu ἀκούσῃ und γνῷ ergänzt Mey., de W. das Gesetz selbst, welches im Richter personificirt ist; wäre vom Richten die Rede, so wäre dieses unbedenklich, da aber vom Verhören die Rede ist, so hat man

die Verba impersonell zu nehmen oder aus dem Zusammenhange ὁ κριτής zu ergänzen, Winer S. 339. Der blinden Leidenschaft ist schon diese Gerechtigkeitsliebe in dieser Sache verdächtig, ihre höhnende Frage drückt aus, daß kein anderer als einer aus der verachteten Provinz Jesu Anhänger werden könne. In ihrer stolzen Verachtung gegen diese Provinz — der Talmud tr. Erubin f. 53, 1. sagt: «wegen ihrer schlechten Aussprache sei den Galiläern das Gesetz nicht anvertraut worden» — und in ihrer blinden Leidenschaft übersehen sie auch, daß wenigstens zwei Propheten aus Galiläa waren, Jonas und Elias, vielleicht auch Nahum und Hoseas. Luth.: «Nik. hat ihr Gewissen getroffen und sie irre gemacht, daß sie nicht wissen, was sie sagen.» Nach Bretschn. in den probab. gehört dieser Irrthum nicht den Schriftgelehrten, sondern dem Ev. an, der, wie Bauer meint, in seiner hitzigen Liebe zu Kontrasten die geschichtlichen Data vergessen habe. Aber auf wessen Seite ist ein solches Vergessen wahrscheinlicher, bei dem, wie Bauer meint, das Ev. aus seinen eigenen Reflexionen zusammensetzenden Schriftsteller oder bei leidenschaftlichen Hierarchen in der Hitze des Streits? *)

Kapitel 8.

Die Ehebrecherin. K. 7, 53 — 8, 11.

Die Aechtheit dieses Abschnittes ist mehr als zweifelhaft, indem starke Verdachtsgründe von verschiedenen Seiten zusammenkommen. Was die codd. betrifft, so findet sich die Erzählung zwar in cod. D G H K M U und fast in 200 min., fehlt jedoch in A B C, wobei allerdings zu bemerken, daß cod. A von Joh. 6, 50 — 8, 12. defekt ist (doch zeigt das Verhältniß des Raumes, daß diese Geschichte ursprünglich fehlte), und ebenso cod. C von 7, 3 — 8, 34. Was das Zeugniß von cod. D betrifft, so wird seine Autorität dadurch geschwächt, daß er auch

*) Ebrard a. a. O. I. S. 493. schafft Hülfe, indem er die Provinz Galiläa im Gegensatze zu Judäa faßt, wo dann nur von nachexilischen Propheten die Rede seyn soll.

sonst apokryphische Zusätze hat, Mtth. 20, 28. Luk. 6, 5. Mehrere codd. bezeichnen die Stelle mit dem Obelus oder Asteriskus als dem Zeichen der Verwerfung oder des Verdachtes, andere setzen sie an das Ende des Ev., hinter 7, 36., oder auch hinter Luk. 21. Euth. zu K. 8. bemerkt: *χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι τὰ ἐντεῦθεν* 7, 53. *ἄχρι τοῦ* 8, 12. *παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλισται· διὸ φαίνονται παρέγγραπτα καὶ προςθήκη*, wogegen freilich auf der andern Seite Hier. c. Pel. 2, 17. versichert, die Perikope finde sich in multis et graecis et latinis codd. und einige Scholien behaupten, sie sei in *ἀρχαίοις ἀντιγράφοις* enthalten. Dazu kommt nun aber noch, daß sich, wie gewöhnlich bei später eingeschobenen Stellen, gerade in diesem Abschnitte außerordentlich viele Var., im Ganzen 3 abweichende Texte, finden. Auch die Kirchenväter sind der Aechtheit des Abschnittes ungünstig, indem er wenigstens nicht erwähnt wird bei Orig., Apollin., Theod. Mopsv., Cyr., Chrys., Basil., Tert., Cypr. u. a., desgleichen fehlt er in den ältesten Handschriften und Ausgaben der syrischen, in den meisten codd. der kopt. Uebers. u. s. w. Erst in den apostolischen Konstitutionen am Ende des 3. Jahrh. und bei Ambr., Aug., Hier. wird die Stelle aus dem griech. Texte citirt; das älteste Zeugniß, nämlich aus dem 2ten Jahrh., giebt die Itala, doch übergehen auch in dieser Uebersetzung cod. Verc. und Brix. den Abschnitt. Läßt sich nun vielleicht die Auslassung aus dogmatischen Gründen erklären? Ambr. apol. Dav. meint, siquis ea auribus otiosis accipiat, erroris incentivum incurrit, und Aug., de adulterinis conjugiis 2, 7. giebt die Vermuthung, die Erzählung möchte ausgelassen worden seyn, weil sie zu leichtsinnigem Ehebruche Veranlassung geben könnte; auch der Polemiker Nikon im 13. Jahrh. behauptet, die armenische Kirche habe die Erzählung willkührlich ausgemerzt, weil sie schädlich sei. Allein das, was Aug. sagt, ist bloß Vermuthung (credo), auch findet sich diese Besorgniß erst bei Aug. im 4. Jahrh. und schon damals war die Erzählung in vielen codd. ausgelassen, nachher aber, nachdem diese Besorgniß laut geworden, wird sie deswegen nirgends entfernt. — Zu diesen äußeren Verdachtsgründen kommen nun noch innere hinzu. Nach (Cler.) Olsh., Strauß

enthält sie unauflösliche Widersprüche; dies können wir nicht zugeben. Dagegen ist offenbar, daß sie sich im Sprachgebrauch von dem joh. Styl entfernt, und daß sie sich an das Vorhergehende nicht anschließt. Wenn es nämlich V. 53. heißt, Jesus sei nach dem Oelberge gegangen und am folgenden Tage habe er wieder das Volk im Tempel gelehrt, so kann man kaum anders als voraussetzen, daß auch ἕκαστος sich auf den ὄχλος bezieht und daß ἐπορεύθη von ihrem Nachhausegehen spricht. Unmittelbar vorher ist jedoch von dem ὄχλος nicht die Rede. So blieb also nur übrig, an das Auseinandergehen der Synedristen zu denken, und weil die Erwähnung ohne weiteres Motiv etwas Ueberflüssiges hätte, so müßte der Sinn seyn: «sie gingen unverrichteter Sache, ohne einen Beschluß zu fassen, nach Hause.» In Betreff der Sprache fällt zunächst πᾶς ὁ λαός auf, welches zwar die Synoptiker haben, wofür aber Joh. ὁ ὄχλος zu setzen pflegt; auch die Redensart καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς und die Worte ὄρθρου und γραμματεύς haben zwar die Synoptiker, aber nicht Joh.; endlich findet sich hier mehr die Verbindung mit δέ, während bei Joh. οὖν und καί. — Bei dieser Beschaffenheit der kritischen Data gehörte schon große Dreistigkeit dazu, wenn Heumann seiner Zeit den Ausspruch that: «Ich gebe zu bedenken, daß, wenn man alle kritische Kennzeichen eingeschobener Schriften betrachten wird, deren nicht ein einziges bei dieser Geschichte anzutreffen seyn wird» (!); aber noch mehr muß man sich verwundern, wenn auch noch unsrer Zeit Ebrard versichern kann (a. a. O. I. S. 494.): «Die äußeren Zeugnisse gegen die Aechtheit sind ganz unbedeutend.» Nachdem Er., Calv., Beza nur Zweifel geäußert hatten, haben sich entschieden für die Unächtheit ausgesprochen Grot., Cler., Wetst., Seml. und fast alle Neueren, nur daß die neueste negative Kritik von Strauß, Bauer (Weiße urtheilt unpartelischer) wieder für die Aechtheit das Wort nimmt (Strauß 4. A., nachdem die 3. A. den Abschnitt mit Stillschweigen übergangen) — um nämlich desto erfolgreicher die Unächtheit des ganzen Buches vertheidigen zu können. Doch haben sich auch außer diesen in neuester Zeit für die Aechtheit erklärt Stäudlin (in e. Progr. 1806.), Kuin., Schultheß, Scholz. —

Von der Frage nach der Aechtheit muß jedoch die nach der Glaubwürdigkeit durchaus unterschieden werden; ein unbegründeter Machtspruch ist es, wenn Hase, a. a. O. S. 86., es für unzulässig erklärt, die Glaubwürdigkeit zu behaupten, während die Aechtheit bestritten werde. Mit reifem historischen Takt sagt Neander: «Nur höchstens der Geist des Marcionitismus hätte eine solche Erzählung erzeugen können, wenn wir sie nicht von wahrer Ueberlieferung ableiten; dann würde sie aber doch eine andere Gestalt erhalten, zu schärferem Gegensatze gegen den mosaischen Standpunkt ausgebildet worden seyn, und dann hätte sie in der katholischen Kirche nicht so vielen Eingang finden können.» In der That trägt die Erzählung etwas von jenem Geiste an sich, der dem Evangelium so eigenthümlich und darum auch zu allen Zeiten von so wenigen verstanden worden ist, daß selbst die Kirche des ersten Jahrhunderts ihn bereits zu verkennen angefangen hat, des Geistes der freien erbarmenden Liebe, gegenüber einer gesetzlich-asketischen Frömmigkeit. Auch ist das Verfahren des Herrn in diesem Falle mit so eigenthümlichen Details geschildert, wie sie gewiß die Sage nicht erfunden haben würde. Wir glauben daher, daß sie in den Kreis der synoptischen Evangelientradition gehört *) — die Spuren der Aufzeichnung reichen, wie gesagt, bis in die Zeiten, wo die Itala übersetzt wurde. Aber wie kam nun die Erzählung, wenn sie in den Kreis der synoptischen Ueberlieferung gehört, an diese Stelle des Ev. Joh.? Dürfen wir annehmen, daß der nächtliche Aufenthalt des Herrn außerhalb der Stadt während des letzten Passa (Luk. 21, 37. 22, 39.) in der zunehmenden Gefahr seinen Grund hatte, so muß auch dieser Vorfall wegen V. 2. in die Zeit des letzten Passa verlegt werden, und es sind diejenigen Handschriften einem richtigen Takte gefolgt, welche die Erzählung an den Schluß von Luk. 21. setzen. Für die Einfügung an unsrer Stelle wissen aber auch wir keinen andern Grund namhaft zu machen, als den jetzt von

*) Wenn Euseb. hist. eccl. III, 39. berichtet, daß Papias eine auch im Ev. καϑ' Ἑβϱαίους befindliche Geschichte von einer Frau erzähle, welche ἐπὶ πολλαῖς ἁμαϱτίαις beim Herrn angeklagt worden, so haben viele, auch noch Olsh., darin eine Spur unsrer Erzählung gefunden; allein das ἐπὶ πολλαῖς ἁμαϱτίαις deutet eher auf die Erzählung Luk. 7, 47.

den Meisten angenommenen, daß sie zu dem *ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα* V. 15. einen treffenden Beleg zu geben schien.

K. 7, 53 — 8, 2. Es wurde oben erwähnt, daß die Worte V. 53. natürlicherweise nur von einem Nachhausegehen am Schlusse eines Tages, wo Jesus im Tempel gelehrt hatte, verstanden werden können (Luk. 21, 38.).

V. 3 — 5. Drei innere Unwahrscheinlichkeiten, welche namentlich Olsh. mit Schärfe herausstellen zu müssen glaubte, hat man in diesen Worten zu finden gemeint: 1) Kamen diese Personen im Auftrage des Synedriums, wie konnten sie nachher die Frau ohne weiteres gehen lassen? kamen sie aus eignem Antriebe, wie konnten sie, gleich als wären sie obrigkeitliche Personen, die Ausführung des mosaischen Gesetzes in Anspruch nehmen? 2) Im Pentateuch ist zwar für gewisse Fälle der fornicatio die Steinigung angeordnet, für den Fall des Ehebruchs aber nur im Allgemeinen der Tod (5 Mos. 22, 22. 3 Mos. 20, 10.); der Talmud bestimmt vielmehr ausdrücklich für diesen Fall die Strafe der Erdrosselung. 3) Wie konnte die Frage eine Versuchung für Jesum seyn? Mochte er nach dem Gesetz zur Strenge rathen oder zur Milde, so hätte es ihm nicht schaden können, da er jedenfalls bloß einen Privatvorschlag machte. Ueberdieß ließ sich doch von Jesus kaum eine Sentenz erwarten, die mit der ausdrücklichen Bestimmung des Gesetzes in direkten Widerspruch träte (Strauß). — Uns erscheinen diese Schwierigkeiten durchaus nicht so erheblich. Auf die erste Frage antworten wir: die Schriftgelehrten, worunter auch Synedristen (V. 9.), handeln als Privatpersonen, ihre hochmüthige Selbstgerechtigkeit weiß sich etwas damit, die Sünder zur rechtlichen Strafe zu ziehen. Sie beabsichtigen die Frau vor das Gericht zu führen, welches, wie zu 7, 32. bemerkt, in einer Tempelhalle versammelt war; bei Jesu vorübergehend erwacht der Gedanke, ihn, den verhaßten Sünderfreund, durch diesen Fall in Verlegenheit zu bringen und so verlangen sie von ihm einen Ausspruch.*) — In Betreff der zweiten Frage ist zuvör-

*) Da nach V. 9. Synedristen darunter sind, so könnte man an eine Deputation des Synedriums denken (Mey.), aber officiell wäre diese

derst zu bemerken, daß die Festsetzung der Mischna keineswegeß als entscheidend angesehen werden kann. Vielmehr geht sie von einem hermeneutischen Kanon aus, dessen Unrichtigkeit sich erweisen läßt, wo nämlich bloß מוֹת יוּמַת steht, soll es immer die Erdrosselung seyn; allein vgl. 2 Mos. 31, 14. 35, 2. mit 4 Mos. 15, 32—34. Auch schon zur Zeit Christi wurde das mosaische Gesetz nicht mehr in allen Punkten ausgeführt, wie denn z. B. auch nicht mehr das bittere Wasser den Ehebrecherinnen zur Probe gegeben wurde (4 Mos. 5, 11 ff.), und nach der Zerstörung der Stadt wurde sehr vieles anders (vgl. Mich. mos. Recht §. 262.). Indeß es läßt sich sogar in unserem Falle die Uebereinstimmung mit dem mosaischen Gesetze darthun. Zuerst nämlich ist in Erwägung zu ziehen die Auskunft von Seld., Lightf., Mey., die Frau sei eine Verlobte gewesen; bei diesen wurde das Verbrechen, falls die Gewaltthat in der Stadt, also wo sie Hülfe rufen konnte (anders, wenn auf dem Felde), geschehen war, mit Steinigung bestraft (5 Mos. 22, 23. 24.), und Philo meint, daß für dieses Vergehen auch der Ausdruck *μοιχεία* gebraucht werden könne. Doch müssen wir fragen: hätte dann nicht zur Qualificirung des Vergehens hinzugefügt werden müssen, daß es in der Stadt geschehen? Dagegen hat, wie uns scheint, Ebrard die Uebereinstimmung der Handlung mit dem Gesetz sehr wahrscheinlich gemacht — zumal wenn man Mich.'s Bemerkungen hinzunimmt — «5 Mos. 22, 20—25., sagt er, werden vier Fälle der fornicatio erwähnt; beim ersten und dritten V. 20. und 23. ist die Todesstrafe als Steinigung bezeichnet, beim zweiten und vierten V. 22. u. 25. heißt es bloß: ««sterben»»; wie aber V. 25. das: ««der Mann allein soll sterben»», im Gegensatz zu V. 24.: ««beide sollen gesteinigt wer-

---

gewiß nicht abgesandt worden. — Ließe sich annehmen, daß, wegen des gehäuften Ehebruchs, damals die gesetzliche Strafe nicht mehr ausgeübt wurde (Ebrard), so ließe sich allerdings noch leichter erklären, wie man darauf kommen konnte, einen einzelnen Lehrer um Rath zu befragen; doch hätte dann sein Widerspruch gegen Moses nichts auffälliges gehabt; daß sie ihn aber, falls er mit dem Gesetz entschied, «unerhörter Härte» angeklagt hätten, ist bei ihrer Verehrung für's Gesetz eben nicht wahrscheinlich.

den»», gesagt ist, so ergiebt sich klar, daß auch in dem zweiten und vierten Fall an keine andere Todesstrafe gedacht ist, als an die der Steinigung.» — Was die dritte Frage anlangt, so lag doch jedenfalls etwas Verfängliches in der Sache, wofern Christus gegen das Gesetz entschied, indem er dann als Gesetzesverächter bezeichnet werden konnte. Nur wenn er für die Steinigung stimmte, läßt sich das Versuchliche nicht wohl einsehen. Zwar sagt nach dem Vorgange Aug.'s Luth.: «Spricht er ja, so ists wider seine Predigt, sagt er nein, so ists wider Mosen», Calv. meint sogar, die Versuchung habe in der Reizung zur gesetzlichen Strenge und damit zur Inkonsequenz gegen seine sonstige milde Verfahrungsweise bestanden; da jedoch Christus niemals die Straflosigkeit des Sünders — zumal die bürgerlich-gesetzliche — als Regel ausgesprochen, so ist es nicht wahrscheinlich, daß die Pharisäer von dem Verfahren und der Lehre Jesu eine solche Konsequenz verlangt haben. Wir nehmen daher lieber mit Euth., Crell, Neand. an, daß das πειράζειν nichts Dilemmatisches habe, sondern auf der festen Voraussetzung beruhte, Jesus würde auch in diesem Falle die ihnen so verhaßte Milde gegen die Sünder bewähren, vgl. Luk. 7, 49. 15, 1. 2. Mtth. 21, 31. — Bei κατειλήφθη bemerke man das augm. perf. in aor. I., welches außerdem nur bei εἰρήθην (Buttm., ausführl. Gr. II. 415.). Nach dem Gesetz mußte auch der Ehebrecher sterben, doch scheint dieser entflohen zu seyn. Sie stellen die Frau in die Mitte des um Jesum versammelten Haufens, so daß sie Allen in das Auge fällt. Ἐπαυτοφώρῳ wird dazu gesetzt, um keinem Zweifel über die Anklage Raum zu lassen.

V. 6—8. Einige codd. fügen προσποιούμενος, andere μὴ προσπ. hinzu, beides offenbar Glosseme. Zu ἔγραψεν haben mehrere Ausleger hinzugedacht und selbst einige codd. hinzugefügt: ἑνὸς ἑκάστου τὰς ἁμαρτίας; hätte jedoch Jesus etwas Bestimmtes geschrieben, so würde es der Ev. nicht übergangen haben — übrigens war dies wohl auch auf dem gepflasterten und wahrscheinlich reinlich gehaltenen Boden nicht möglich. Darf man die geschriebenen Worte nicht urgiren, so könnte doch der Akt des Schreibens bedeutsam seyn; nach Beng., Mich.

liegt darin dies: «Was fragt ihr mich? es gilt, wie geschrieben steht.» Undeutlich genug wäre dieses ausgedrückt, und gewiß würde dann in V. 8. dieser Akt nicht wiederholt. Vielmehr erklärt er sich völlig befriedigend, wenn wir ihm dieselbe Bedeutung beilegen, welche er auch noch bei uns hat. Das Schreiben oder Malen (beides heißt γράφειν) auf der Erde war, wie bei uns, so auch in der alten Welt, Zeichen des tiefen Nachdenkens und Nichtachtens dessen, was außen vorgeht, auch der Langenweile, welche eben durch nichts äußerlich beschäftigt sich nur innerlich dem Zuge der Gedanken überläßt. S. das Scholion zu Aristoph. Acharnern, V. 31., in welcher Stelle neben einander vorkommt κἆτ' ἐπειδὰν ὦ μόνος, ἀπορῶ, γράφω, παρατίλλομαι, λογίζομαι, so daß das eine Wort das andere erklärt. Auch im Talmud tr. Gittin f. 7, 1. finden sich Spuren einer ähnlichen Gewohnheit bei den Juden. So drückt also Jesus zunächst ein Nichtachten auf die Frage aus. Und warum? Vielleicht aus demselben Grunde wie Luk. 12, 14., weil er sich mit bürgerlichen Rechtssprüchen nicht abgeben will; so Neand., Lücke, Olsh., auch Luth., der dann noch hinzusetzt: «Der Herr will sagen, warum fraget ihr mich? und will den Mund ihnen nicht gönnen, wendet ihn anderswohin und will sie auch nicht ansehen noch ihnen antworten.» Allein kann man denn sagen, daß es sich hier bloß um einen richterlichen Urtheilsspruch handelte? Einen solchen konnte ja doch nur das Synedrium geben. Was das Gesetz sage, welches — wohl zu merken — ein religiös-politisches ist, führen sie ja selbst an, sie wollen also nur wissen, welche religiöse Stellung Jesus zum Gesetz einnehmen werde. Auch wird man hier nicht wohl eine andere Absicht des Schreibens annehmen können als bei der Fortsetzung desselben V. 8. Wir stimmen also Beng. bei: silenti actione cogitationes adversariorum vagas, festinantes et securas fixit et conscientiam eorum excitavit. Dürfte man es nicht schon von vornherein annehmen, so würde V. 7. es beweisen, daß sie mit selbstgerechter Schadenfreude die Ankläger machten. Auf solche Ankläger mußte jenes Benehmen die angedeutete Würkung ausüben. Was im Innern Jesu während seines Schweigens vorging, zeigt V. 7. Nicht als Aufforderung zur Ausübung der gerichtlichen

Strafe ist das Wort Christi anzusehen, sondern als konkreterer Ausdruck für das κατακρίνειν. So verstärkt dieses Wort jene Würkung auf die Gesinnung der Leute, die schon das Schweigen hatte hervorbringen sollen, und das abermalige Schweigen giebt der Strafe des Gewissens freien Spielraum. Es läßt sich belegen, daß damals viele angesehene Rabbinen in Ehebruch lebten (Wagenseil, zu Sota S. 525 ff., Justin. M. dial. c. Tryph. S. 363. ed. Col.); doch bedarf es dieses Nachweises kaum, um den V. 9. angegebenen Erfolg zu rechtfertigen.

V. 9. Muscul.: fuit procul dubio tantopere hoc Christi responso illorum verberata conscientia, ut primum prorsus obmutuerint, nec habuerint, quod in speciem regererent. Deinde, ne ulterius quid, quod minus vellent, ubi se denuo erexisset, audirent, confestim se ex medio subducunt, vgl. die trefflichen Bemerkungen von Calv. — Εἷς καθ' εἷς solöcistisch statt καθ' ἕνα πάντες, Mrk. 14, 19. Röm. 12, 5. 3 Makk. 5, 34. Ἕως τῶν ἐσχάτων scheint nicht in den ursprünglichen Text zu gehören. Einige beziehen πρεσβύτεροι und ἔσχατοι auf das Alter: «Alt und Jung» (Grot., Seil.), aber liest man ἕως ἐσχάτων, so nöthigt ἔσχατος auch πρεσβ. auf den Stand zu beziehen (Arist.: ὁ ἔσχατος δῆμος), wie im Lat. primores und homines postremi (1 Kor. 4, 9.). Ein Abziehen in genauer Rangfolge liegt natürlich nicht darin, sondern nur der Gedanke, daß die Einen wie die Andern sich zurückzögen; doch ließe sich auch sagen, daß, wenn sich die Vornehmeren entfernten, die Geringeren desto weniger den Muth behielten zu bleiben.

V. 10. 11. Olsh. findet in diesem Verfahren Jesu ein dreifaches Bedenken. Erstens, daß Jesus, indem er die Ausübung des Strafamts von der sittlichen Beschaffenheit des Richters abhängig mache, die Basis der bürgerlichen Rechtspflege untergrabe. Zweitens, daß er ungebührlicherweise den Strafbaren seinem Richter entziehe. Drittens, daß die so nothwendige Ermahnung zur Buße fehle. Doch bemerkt er zum Theil auch selbst, was zur Lösung dieser Bedenken dient. Der Hauptgesichtspunkt ist der: nicht sowohl die That der Ehebrecherin, als die Gesinnung der Ankläger faßt Christus in das Auge; von diesem Gesichtspunkt aus, welcher so ganz dem Charakter

dessen entspricht, der als Erlöser in die Welt gekommen war (3, 17.), wird das Verfahren völlig klar. Was aber das Verhältniß desselben zum Gesetz betrifft, so ist durch die traurige Vermischung des religiösen Gebiets mit den Forderungen der bürgerlichen Ordnung zu seiner Zeit namentlich Luth. dahin geführt worden, diejenige Einsicht zu gewinnen, aus welcher auch dieses Verfahren des Herrn zu erklären ist. In der mosaischen Institution fällt Staat und Kirche, der gesetzliche und der religiöse Standpunkt, zusammen, innerhalb des Christenthums treten beide aus einander. Der Begriff des Staates ruht auf dem des Gesetzes, und das Gesetz bedarf zur Realisirung die Vergeltung, d. i. die Strafe; Christus dagegen und die Kirche würkt auf die Gesinnung, und dies durch erziehende Liebe, auch die disciplina der Kirche ist nur eine *παιδεία*, welche aufhört, wo Buße ist (2 Kor. 2, 6. 7.), nicht eine *κόλασις*. Danach Luth.: «Er nimmt ihnen ihr Recht nicht und lässet Mosen sein stehen, saget weder Nein noch Ja, aber meisterlich sagt er ihnen beides. Warum thut ihr's nicht, was Moses geboten hat? so ihr aber wollet nach meinem Reiche richten, so lasset sie mir stehen. Denn mein Urtheil ist: diese Ehebrecherin ist's nicht allein; euer keiner ist, der nicht auch so arg und böse sei.» Daß die Ermahnung zur Buße fehle, kann man nicht behaupten, sie liegt doch in dem *μηκέτι ἁμάρτανε*, Aug: ergo et dominus damnavit, sed peccatum, non hominem. Sie ist wortkarg, aber wie mächtig hatten die Umstände geredet! In der Furcht hatte das Weib das Todesurtheil bereits erlebt, die öffentliche Beschämung war hinzugekommen, die Frage: «wo sind deine Ankläger» hatte sie fühlen lassen, was sie Jesu verdanke, und derselbe Jesus, der noch eben mit seinem durchdringenden Worte die Ankläger durchbohrte, richtet auf sie nun den Blick der erbarmenden Liebe! Hätten mehr Worte den Eindruck verstärken können und nicht vielmehr geschwächt? —

Abermaliges Selbstzeugniß Jesu. V. 12—20.

V. 12. Ist auch diese Rede noch am letzten Festtage gehalten worden? Schließt sich V. 12. an 7, 52., so hat man sie nach jenen Verhandlungen gehalten zu denken, und dann

gehört sie wohl kaum demselben Tage an. Wiewohl erst 8, 59. das Weggehen aus dem Tempel erwähnt wird, so ist doch V. 20. eine Ortsveränderung angegeben. So fallen denn wohl diese Reden in die Zeit nach dem Feste. Das Selbstzeugniß hier hat Analogie mit dem 7, 37., nach dieser Analogie und nach dem sonstigen Charakter solcher bildlichen Reden Christi, glaubt man eine bestimmte Veranlassung zu diesem Vergleich mit dem Lichte aufsuchen zu müssen, und findet dieselbe darin, daß das Auge des Herrn auf die zwei hohen goldenen Leuchter gefallen sei, welche am Laubhüttenfeste auf beiden Seiten des Brandopferaltars im Vorhof der Weiber, wo auch das γαζοφυλάκιον war, brannten — nach Maimonides brannten sie täglich. Ist jedoch die Rede nach dem Feste gehalten, so fällt die Möglichkeit einer solchen Anspielung hinweg. Lyser, Heum. denken an die aufgehende Sonne als Veranlassung der metaphorischen Rede. Wir vermögen nichts zu bestimmen. Hatte sich Christus 7, 37. als den Quell der Lebenskräfte bezeichnet, so hier als den Quell derjenigen Erleuchtung, aus welcher das Leben kommt, und zwar für die ganze Welt. Indem er vom Nachfolgen spricht, ergiebt sich das Bild vom Leitstern, dem man auf seiner Bahn nachgeht, und wer ihm nachfolgt, nimmt dieses Lebenslicht innerlich in sich auf.

V. 13. 14. So hohe Erklärungen über seine Person müssen natürlich zum Widerspruch reizen: wer ein solches Selbstzeugniß anerkennen soll, muß mit dem Zeugenden Verwandtschaft haben, um dasselbe zugleich in sich selbst zu empfinden. Da sie eine solche nicht haben, sprechen sie sofort von Unwahrheit, der Erlöser aber, in der Kraft seines mit Gott zusammengeschlossenen Selbstbewußtseyns, darf dasselbe für gültig erklären (7, 28. 29.). Aug.: lumen et alia demonstrat et se ipsum. Testimonium sibi perhibet lux, aperit sanos oculos et sibi ipsa testis est. Zwar ist der Schluß seiner Gegner von Christo selbst in der Rede 5, 31. anerkannt worden, doch nur akkommodationsweise und dieselbe Akkommodation folgt dann auch hier V. 18.

V. 15. 16. Er greift die Gesinnung an, aus welcher jenes Urtheil floß. Σάρξ kann die äußere Erscheinung an Christo

seyn (vgl. κατ' ὄψιν 7, 24.) oder auch die σάρξ der Urtheilenden im Gegensatze zur pneumatischen Gesinnung, aus welcher eine Anerkennung seines Selbstzeugnisses hervorgegangen wäre. Das ἐγὼ — οὐδένα findet Bauer absolut unpassend und schreibt es wieder nur der Neigung des Ev. zu Uebertreibungen zu. Cyr., Flatt, Kuin. ergänzen dabei κατὰ τὴν σάρκα, wodurch aber die Wiederaufnahme καὶ — ἐγὼ, die offenbar absolut ist, in falsche Stellung kommt (de W.); vielmehr nehme man κρίνω nach dem Zusammenhange in demjenigen übeln Sinne, den es nach dem Zusammenhange auch Mtth. 7, 1. hat. Christus hat keine Freude am Richten, wo man aber Freude daran hat, ist es immer ein Zeichen der unreinen Gesinnung; daß auch er richte, erklärt V. 16., thut er es aber nur in der Gemeinschaft mit dem Vater, so geschieht es aus objektiven und daher reinen Motiven.

V. 17. 18. Der in V. 16. ausgesprochene Gedanke leitet zu jener Akkommodation über, welche auch 5, 31. 32. vorkam. Man sieht aus solchen Aussprüchen, wie dieser, wie V. 29. 16, 32., daß die Identität des Selbstbewußtseyns Christi mit dem göttlichen den Unterschied nicht aufgehoben hat. — Vgl. 5 Mos. 19, 15.

V. 19, 20. Daß die Juden wohl wußten, wer der Vater sei, sieht man aus 5, 18. 10, 33., aber sie höhnen in der Weise, wie es der am sinnlichen Augenschein haftende Mensch zu thun pflegt. Da sonst das Kennen des Vaters als die Bedingung der Erkenntniß Christi angegeben wird, so kann dem entsprechend nun auch das Verhältniß umgekehrt werden. Was unter dem γαζοφυλάκιον zu verstehen sei, läßt sich nicht mit völliger Sicherheit bestimmen, s. Lücke z. d. St. und de W. zu Luk. 21, 1. Nach dem Talmud befanden sich im Heiligthum dreizehn Opferstöcke, die vielleicht hier kollektivisch γαζοφυλάκιον genannt werden; nach Mark. 12, 41 ff. muß man annehmen, daß sie im Vorhofe der Weiber gestanden haben. Ἐν bezeichnet den Raum (Luk. 13, 4.). Daß Joh. die Oertlichkeit bezeichnet, kann zufällig seyn, vielleicht aber auch zur Andeutung dienen, daß Jesus an einem Orte lehrte, wo viele Menschen zusammenkamen, so daß das Wunderbare in dem οὐδεὶς ἐπίασεν αὐτόν noch mehr hervortritt, und καὶ adversativ zu fassen ist.

Warnungen Jesu und Reden über seine Würde. V. 21—29.

V. 21. 22. Ob sich die Rede unmittelbar anschließe oder ohne Rücksicht auf die Zeitfolge mitgetheilt sei, läßt sich nicht entscheiden. In den mittlern Tagen des Festes hatte Christus 7, 33. 34. Aehnliches gesprochen, hier ist *οὐχ εὑρήσετε* weggelassen, und dazugekommen: *καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε.* *Ἁμαρτία* kann nicht, wie Calv. will, einen andern Sinn haben als der Plur. in V. 24. Der Gedanke ist also dieser: «Ihr werdet in einem unerlösten Zustande sterben.» Dann scheint es, im Widerspruch mit der von uns 7, 34. angenommenen Erklärung, als müsse *ζητεῖν* das Verlangen nach dem Messias und *ὅπου — ἐλθεῖν* die Folge des Sterbens ohne einen Erlöser bezeichnen. Allein jene Fassung von *ζητεῖν* ließ sich doch durchaus nicht vertheidigen und auch hier ist V. 24. dagegen, denn da der Unglaube der Grund ihres Sterbens in der Sünde ist, so kann auch *ζητεῖν* nicht das Verlangen nach Christo seyn, man müßte es denn mit Calv. näher so qualificiren «ein Hülfesuchen aus Noth, aber ohne Glauben, daher eigentlich ein Nichtsuchen.» Soll man aber diese Distinktion machen, müßte dann nicht wenigstens von Drangsalen die Rede seyn? Um so mehr muß man suchen, diesen Ausspruch in Uebereinstimmung mit 7, 33. 13, 33. zu erklären. So wird man auf diesen Sinn geführt: «benutzet den Augenblick, denn bald werde ich nicht mehr unter euch seyn, ihr werdet vergeblich nach mir suchen und werdet in eurer Sünde dahin fahren, ich aber werde für immer eurer Nachstellung entrissen seyn.» Daß wir bei dieser Fassung «vergeblich» einschieben, darf nicht anstößig seyn, da es auch dann, wenn *ζητεῖν* das Hülfesuchen bedeutete, ergänzt werden müßte. Gerade bei Joh. kann die Ungenauigkeit der Rede nicht auffallen (s. zu 7, 3. 16, 10. u. a.).

V. 23. Calv.: pergunt non modo in securo contemptu, sed etiam in protervia, wie 7, 35. Bei dem großen Abscheu der Juden vor dem Selbstmorde und der Meinung, daß die Selbstmörder in die unterste Hölle verdammt würden (Jos. de bello jud. 3, 8, 5.), liegt in den Worten der härteste Hohn und zugleich die Andeutung, warum sie ihm allerdings nicht nachfolgen würden — nämlich nicht in die Hölle.

V. 23. 24. V. 23. kann als feierliche Zurückweisung dieses Hohnes oder auch als bloße Fortführung von V. 21. angesehen werden. Das erstere wird unzweifelhaft anzunehmen seyn, wenn τὰ κάτω auf die Unterwelt, den שְׁאֹל ginge, aber ἐκ τοῦ κόσμου τούτου zeigt, daß es auf die Erde geht (Apg. 2, 19.); auch läßt sich bei jener Fassung der Uebergang zu V. 24. nicht so leicht erklären. Daher, wie schon Crell angiebt, dieser Zusammenhang: «Ihr seid irdisch gesinnt, ich bin himmlisch, wenn ihr daher nicht durch den Glauben an mich gerecht werdet, so müßt ihr in euern Sünden dahinfahren.» Ueber ἐγώ εἰμι s. zu 4, 26.

V. 25. Luth.: «Es ist gar spitzig geredet, als sprächen sie: Ave ja, das sollte wohl wahr seyn? Wer seid ihr denn, lieber Junker Jesu?» Namentlich wegen des am Anfange stehenden τὴν ἀρχήν ist der Satz eine crux interpretum gewesen und hat die verschiedenartigsten Erklärungen und Einfälle hervorgerufen. Da τὴν ἀρχήν auch philologisch verschieden und zum Theil sprachwidrig erklärt worden ist, so haben wir zuerst anzugeben, was es heißen kann und was nicht, vgl. de W. und Lücke. Darüber ist man einverstanden, daß ὅ, τι als Relat. zu nehmen, daß καί nicht aus dem Text zu stoßen und daß τὴν ἀρχήν nicht subst., sondern adv. ist, wie ἀκμήν. Dieses adv. nun kann nicht heißen «wahrlich» (Kuin., Lücke 2. A.), es kann kaum bedeuten: «für den Anfang, zunächst» (Er., Luth., Buc., Grot., Paul., Olsh.): «zunächst bin ich das, was ich auch zu euch sage, d. i. euer Ermahner» (Paul.); «fürs erste habe ich, was ich euch auch offen sage, vieles an euch zu tadeln und zu strafen, ich bin also euer ernster Ermahner» (Olsh.); «fürs erste bin ich das, wofür ich mich so eben erklärt habe — das Licht der Welt» (Grot.); «ich bin erstlich euer Prediger» (Luth.). Nach allen diesen Fassungen würde Christus die Juden zuerst auf eine andere Ansicht von sich führen, um dann, wenn sie auf diesem Standpunkte ständen, eine höhere zu offenbaren. Aber theils das Schleppende, theils das Unpassende dieser Erklärungen leuchtet ein; überdies fragt es sich, ob τὴν ἀρχήν in dem Sinne von «zunächst» gebraucht werde. Nach dem allgemeinen Sprachgebrauch bedeutet es: 1) am Anfange = vor-

dem, ehemals; 2) von vornherein, von Anfang an, d. i. **überhaupt**, so fast immer mit Negationen; 3) von Anfang an, Herod. 1, 9. (Schweighäuser Lex. Herod. I. S. 105. Hermann zu Soph. Antig. V. 92.) *) Diejenige Erklärung, welche die letzte Bedeutung zu Grunde legt und λαλῶ im Sinne des Präter. nimmt: «Was ich euch schon im Anfange — oder von Anfang an — gesagt habe, das bin ich», ist die am meisten verbreitete (Nonnus, Mel., Beza, Camer., Cal., Cler., Heum.)**); Elsn. bringt als Parallele bei Plautus, capt. III, 4, 91.: eho, dic mihi: quis igitur ille est? — quem dudum dixi a principio tibi. Das Präs. λαλῶ steht wie 14, 24. 8, 58. so, daß es das Prät. mit einschließt. An dieser Fassung nimmt de W. aus folgenden Gründen Anstoß: 1) weil die Wortstellung willkürlich verändert werde. Aber liegt nicht auf τὴν ἀρχὴν der Nachdruck? 2) Es werde λαλῶ für ἐλάλησα genommen. Aber hat nicht de W. selbst zu 6, 63. anerkannt, daß das Präs. die Vergangenheit miteinschließen kann? Auch das καί, mag man es «auch» oder «eben» übersetzen, kommt zu seinem Rechte, und wollte man entgegnen, daß λαλῶ nicht für λέγω stehen könne, so läßt sich erwiedern, daß hier beides an der Stelle wäre, vgl. λέγω V. 26. mit λαλῶ 17, 13., ferner 6, 63. 12, 48. 16, 25. Wir halten demnach auch jetzt noch diese Erklärung für ganz zulässig. De W. dagegen will den Satz so gefaßt wissen: «Jesus will auf die Frage der Juden nicht die Antwort geben: Ich bin der Messias, weil sie so sich an einen todten, positiven Begriff gehalten, und da sie diesen nicht in ihm bewährt gefunden hätten, sich nur mehr gegen ihn verstockt haben würden; er verweist sie daher auf seine Reden, er sei vor allen Dingen aus seinen Reden zu erkennen.» Die Fassung ist sinnreich, doch nehme ich schon an der Uebersetzung «vor allen Dingen, von vornherein» Anstoß, so viel als inprimis kann das

*) Wiewohl die genannten Philologen Autorität genug sind, das Wort dort so zu verstehen, so würde man doch wohl auch mit «überhaupt» auskommen. Lücke hat jene Bed. übersehen.

**) Einige von diesen Erklärern übersetzen ohne weitere Rechtfertigung im Prät., andere im Präs., nur Beza rechtfertigt das Präs. und auch Heum. macht eine Bemerkung darüber.

Wort nicht bedeuten, obwohl man es auch Herod. I, 9. so hat nehmen wollen. Lücke 3. A. erneuert nach dem Vorgange von Euth. und namentlich von Locella (Xen. Ephes. annot. S. 164 ff.) die fragende Fassung: «Ueberhaupt, warum rede ich nur noch zu euch?», so daß es eine ähnliche Abweisung wäre wie 10, 25. *εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε.* Sprachlich läßt sich allerdings kein Bedenken erheben. *Ὅ, τι* kommt häufig absolut in der Bedeutung «warum» vor, und zwar nach einem elliptischen Sprachgebrauch, so daß ein scire velim zu ergänzen (Stallb. zu Euthyd. 271. A.). *Καί* in der Steigerung ad infra «noch», ist ebenfalls bekannt (Röm. 8, 24.). Aber starkes Bedenken erregt die Inkongruenz dieser Antwort zu jener Frage, die noch erträglicher wäre, wenn das «überhaupt» fehlte; auch schließt sich V. 26. nicht wohl an.

V. 26. An die Beschwerde, daß sie der oft vernommenen Erklärung kein Ohr leihen, schließt sich passend die Klage darüber, daß sie so vielen Anlaß zur Rüge geben, und die desfallsige Beruhigung durch den Gedanken, daß der ewige Quell der Wahrheit, der Vater selbst, innerlich zu allen jenen Rügen nöthigt (V. 15. 16.). *Ἔχω* mit dem Inf., Bezeichnung des objektiven Könnens (Apg. 4, 14.), es bezieht sich hier auf die Vergangenheit und Gegenwart. Die zwei Sätze *ἀλλ' — κόσμον* sind als Vordersätze anzusehen, aus welchen den Schluß zu ziehen dem Hörer überlassen blieb. *Εἰς τὸν κόσμον* für *τῷ κόσμῳ* (Mrk. 13, 10. Luk. 24, 47.), so daß *εἰς* in lebendigerem Ausdruck die Richtung und Verbreitung anzeigt (Lücke).

V. 27—29. Zu V. 27. bemerkt de W., das Nichtverstehen sei sehr unwahrscheinlich — allerdings, zumal da doch V. 19. ein Verstehen des Wortes stattfindet; gern möchte man daher mit Lücke sagen, es gehe auf den Mangel an Anerkennung der Sache, also auf den Unglauben, wenn es nur hieße *οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα, ὃν ἔλεγεν αὐτοῖς*, aber es heißt «daß er zu ihnen vom Vater redete»; vgl. über die Konstruktion zu 1, 46. — Dieser Mangel an geöffnetem Sinne erweckt bei dem Herrn den Gedanken an die Würkungen, welche sein Tod herbeiführen würde (12, 24. 32. 16, 7.). Da hier *ὑψώσητε* und nicht das Pass. wie 12, 32. 3, 14., so stellt sich

dem, ehemals; 2) von vornherein, von Anfang an, d. i. überhaupt, so fast immer mit Negationen; 3) von Anfang an, Herod. I, 9. (Schweighäuser Lex. Herod. I. S. 105. Hermann zu Soph. Antig. V. 92.) *) Diejenige Erklärung, welche die letzte Bedeutung zu Grunde legt und λαλῶ im Sinne des Präter. nimmt: «Was ich euch schon im Anfange — oder von Anfang an — gesagt habe, das bin ich», ist die am meisten verbreitete (Nonnus, Mel., Beza, Camer., Cal., Cler., Heum.) **); Elsn. bringt als Parallele bei Plautus, capt. III, 4, 91.: eho, dic mihi: quis igitur ille est? — quem dudum dixi a principio tibi. Das Präs. λαλῶ steht wie 14, 24. 8, 58. so, daß es das Prät. mit einschließt. An dieser Fassung nimmt de W. aus folgenden Gründen Anstoß: 1) weil die Wortstellung willkürlich verändert werde. Aber liegt nicht auf τὴν ἀρχήν der Nachdruck? 2) Es werde λαλῶ für ἐλάλησα genommen. Aber hat nicht de W. selbst zu 6, 63. anerkannt, daß das Präs. die Vergangenheit miteinschließen kann? Auch das καί, mag man es «auch» oder «eben» übersetzen, kommt zu seinem Rechte, und wollte man entgegnen, daß λαλῶ nicht für λέγω stehen könne, so läßt sich erwiedern, daß hier beides an der Stelle wäre, vgl. λέγω V. 26. mit λαλῶ 17, 13., ferner 6, 63. 12, 48. 16, 25. Wir halten demnach auch jetzt noch diese Erklärung für ganz zulässig. De W. dagegen will den Satz so gefaßt wissen: «Jesus will auf die Frage der Juden nicht die Antwort geben: Ich bin der Messias, weil sie so sich an einen todten, positiven Begriff gehalten, und da sie diesen nicht in ihm bewährt gefunden hätten, sich nur mehr gegen ihn verstockt haben würden; er verweist sie daher auf seine Reden, er sei vor allen Dingen aus seinen Reden zu erkennen.» Die Fassung ist sinnreich, doch nehme ich schon an der Uebersetzung «vor allen Dingen, von vornherein» Anstoß, so viel als inprimis kann das

*) Wiewohl die genannten Philologen Autorität genug sind, das Wort dort so zu verstehen, so würde man doch wohl auch mit «überhaupt» auskommen. Lücke hat jene Bed. übersehen.

**) Einige von diesen Erklärern übersetzen ohne weitere Rechtfertigung im Prät., andere im Präs., nur Beza rechtfertigt das Präs. und auch Heum. macht eine Bemerkung darüber.

Wort nicht bedeuten, obwohl man es auch Herod. I, 9. so hat nehmen wollen. Lücke 3. A. erneuert nach dem Vorgange von Euth. und namentlich von Locella (Xen. Ephes. annot. S. 164 ff.) die fragende Fassung: «Ueberhaupt, warum rede ich nur noch zu euch?», so daß es eine ähnliche Abweisung wäre wie 10, 25. *εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε.* Sprachlich läßt sich allerdings kein Bedenken erheben. *Ὅ, τι* kommt häufig absolut in der Bedeutung «warum» vor, und zwar nach einem elliptischen Sprachgebrauch, so daß ein scire velim zu ergänzen (Stallb. zu Euthyd. 271. A.). *Καί* in der Steigerung ad infra «noch», ist ebenfalls bekannt (Röm. 8, 24.). Aber starkes Bedenken erregt die Inkongruenz dieser Antwort zu jener Frage, die noch erträglicher wäre, wenn das «überhaupt» fehlte; auch schließt sich V. 26. nicht wohl an.

V. 26. An die Beschwerde, daß sie der oft vernommenen Erklärung kein Ohr leihen, schließt sich passend die Klage darüber, daß sie so vielen Anlaß zur Rüge geben, und die desfallsige Beruhigung durch den Gedanken, daß der ewige Quell der Wahrheit, der Vater selbst, innerlich zu allen jenen Rügen nöthigt (V. 15. 16.). *Ἔχω* mit dem Inf., Bezeichnung des objektiven Könnens (Apg. 4, 14.), es bezieht sich hier auf die Vergangenheit und Gegenwart. Die zwei Sätze *ἀλλ' — κόσμον* sind als Vordersätze anzusehen, aus welchen den Schluß zu ziehen dem Hörer überlassen blieb. *Εἰς τὸν κόσμον* für *τῷ κόσμῳ* (Mrk. 13, 10. Luk. 24, 47.), so daß *εἰς* in lebendigerem Ausdruck die Richtung und Verbreitung anzeigt (Lücke).

V. 27—29. Zu V. 27. bemerkt de W., das Nichtverstehen sei sehr unwahrscheinlich — allerdings, zumal da doch V. 19. ein Verstehen des Wortes stattfindet; gern möchte man daher mit Lücke sagen, es gehe auf den Mangel an Anerkennung der Sache, also auf den Unglauben, wenn es nur hieße *οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα, ὃν ἔλεγεν αὐτοῖς*, aber es heißt «daß er zu ihnen vom Vater redete»; vgl. über die Konstruktion zu 1, 46. — Dieser Mangel an geöffnetem Sinne erweckt bei dem Herrn den Gedanken an die Würkungen, welche sein Tod herbeiführen würde (12, 24. 32. 16, 7.). Da hier *ὑψώσητε* und nicht das Pass. wie 12, 32. 3, 14., so stellt sich

hier am deutlichsten die Beziehung auf die Kreuzigung heraus, welche jedoch als Uebergang zur Verherrlichung (13, 31.) diese mit in sich schließt (Calv., Pisc., de W.); unter der Mitwürkung des h. Geistes wird dann Manchem offenbar werden, daß Christus in der Einheit mit Gott gehandelt und gesprochen. In der Gegenüberstellung des allgemeinern ποιῶ und des speciellern λαλῶ vermißt man die syntaktische Kongruenz (s. zu 5, 38. S. 158.). Mit καὶ ὁ πέμψας κτλ. beginnt eine Selbstberuhigung in Betreff der gegenwärtigen Verkennung. Statt des Aor. ἀφῆκε möchte man das Präs. erwarten (Luth. «läßt»), doch steht es in Rückbeziehung auf ὁ πέμψας, so daß der Akt der Sendung und des οὐκ ἀφιέναι als Eins zu denken ist (Lücke). Das durch ὅτι indicirte Kausalverhältniß ist nicht deutlich, man kann fragen: Ist nicht vielmehr das Nichtverlassenwerden vom Vater der Grund des ποιεῖν τὰ ἀρεστά? Daher Mald. hier ὅτι geradezu im Sinne von ideo nimmt, und Olsh., Mey. ὅτι nicht als Bezeichnung der causa essendi, sondern cognoscendi genommen wissen wollen «wie man daraus erkennt, daß» u. s. w. Richtiger: ἀφιέναι bezieht sich auf das Preisgeben, der göttliche Schutz ist aber nur mit denen, die gottgefällig wandeln (15, 10.). Das sittliche Selbstzeugniß in diesem Ausspruch würde das in V. 46. ersetzen, wenn es aus exegetischen Rücksichten dort nicht anerkannt werden könnte.

Strenge Strafrede wider die Gegner und Erklärung Christi über seine hohe Würde. V. 30—59.

V. 30—32. Auch aus diesem Selbstzeugniß, wie 7, 40., sieht man, daß empfängliche Gemüther durch den unmittelbaren Eindruck solcher Worte überwältigt wurden. Die Kraft des innerlich aufgenommenen Wortes wird auch von Christo als ein innerlich umgestaltendes Princip anerkannt, nur muß dieses Wort selbst festgehalten werden. Vgl. zu V. 30—46. Kling, Stud. u. Krit. 1836. H. 3., zu μένειν ἐν τῷ λόγῳ vgl. μένειν ἐν τ. διδαχῇ 2 Joh. 9., ἐν ἐμοί 6, 56. 15, 7., das Gegentheil trat bei Jenen K. 6, 66. ein. Γινώσκειν ist wie 6, 69. zunächst die auf die Würkungen des Wortes gegründete Einsicht in die Wahrheit, dabei ist dann die wissenschaftliche Einsicht, zu welcher die

Gebildeten jene Erfahrung treibt, wenigstens nicht ausgeschlossen, wenngleich auch nicht bestimmt berücksichtigt. Die Wahrheit ist aber hier nicht sowohl die Wahrheit der Lehre, als vielmehr die Lehre der Wahrheit (18, 37.), die von Christo vorgetragene Wahrheit wird durch ihre Würkungen erkannt werden.*) Da aber das Hauptlehrstück das von Christo selbst ist, so steht V. 36. ὁ υἱός statt ἡ ἀλήθεια. Den Begriff der christlichen ἐλευθερία bestimmt schon Beng. richtig: immunitas filiorum Dei ab omni potestate contraria. Dieser durchaus eigenthümliche, christliche Begriff findet sich merkwürdigerweise bei allen Aposteln, selbst Jakobus nicht ausgenommen, vgl. 2 Kor. 3, 17. Röm. 6, 18. 7, 6. 8, 21. Gal. 5, 1. 13. 4, 26. 31. 1 Petr. 2, 16. Jak. 1, 25. 2, 12., er umfaßt die Befreiung der Erkenntniß (2 Kor. 3, 17.) und die Befreiung des Willens von der Sünde und damit auch vom Gesetz. Die in ihrer heilsamen Würkung erfahrene christliche Wahrheit wird vom Menschen als die alleinberechtigte Macht erkannt und geliebt und die Zusammenschließung mit ihr in der Liebe ist die Kraft, die Sünde zu überwinden.

V. 33. Sind die Antwortenden jene Gläubigen, die angeredet wurden (Mald., Beng., Kling, Olsh.)? Aber wie kann dann Christus ihnen V. 37. Mordgedanken Schuld geben und überhaupt eine der strengsten Reden gegen sie halten? Olsh. urgirt ἀληθῶς V. 31., welches nicht heiße: «ihr seid noch nicht vollendete Jünger» (ἀληθινῶς), sondern «ihr seid unlautere Jünger.» In V. 37., meint er, werde ihnen kein bewußter Vorsatz zugeschrieben, sondern nur das «allgemeine sündliche Element.» Allein weder diese Antwort, noch die von Kling: «Sie hatten sich durch ihre Antwort V. 33. wieder in den jüdischen κόσμος zurückgestellt, und werden daher von Jesu als zu dieser gegen ihn feindseligen Masse gehörig behandelt», wird recht befriedigen. Daher wird man doch mit den Meisten sich dafür zu entscheiden haben, daß diejenigen hier das Wort nehmen, welche von V. 21. an die Wortführer gewesen waren.

*) Aug., welcher credere und cognoscere abstrakt aus einander hält, glaubt, daß das fut. γνώσεσθε auf das Jenseits verweise.

Calv.: ego ita sentio, ut in promiscua turba fieri solet, confuse responsum fuisse Christo. Was von der Freiheit gesagt ist, deuten sie auf die politische, auf diese waren sie ja seit den Makkabäerzeiten so eifersüchtig und als Abrahams Saame meinen sie auch einen Anspruch darauf zu haben (1 Mos. 18, 18.) — «der gemeinste Handwerker, der von Abrahams Saamen ist, ist Königen gleich», sagt der Talmud (Lightf.) — aber — fragt man — sollte die Leidenschaft sie bis zu dem Grade verblendet haben, daß sie vergessen konnten, nicht nur früher in der Gefangenschaft gewesen zu seyn, sondern auch jetzt noch unter römischer Botmäßigkeit zu stehen? Da dies unmöglich scheint, so möchte man mit Lightf., Lücke 3. A. meinen, daß sie an die individuelle, bürgerliche Freiheit denken, insofern der geborne Israelit nicht Sklave seyn durfte; würde es indeß nicht dann vielmehr heißen müssen: *οὐδεὶς ἡμῶν οὐδενὶ δεδούλευκεν*? Oder sollte man sagen dürfen, sie hätten dabei im Sinne gehabt, daß ihnen doch immer noch eine gewisse Unabhängigkeit geblieben sei (Kling)?

V. 34—36. Die ihnen verhaßte, in V. 31. 32. ausgesprochene Wahrheit wird feierlich noch mehr bestätigt. *Τῆς ἁμαρτίας* wird von cod. D, Klem. Al. und einigen lat. codd. weggelassen, und scheint allerdings ein erklärendes Glossem zu seyn. Bleibt es nun weg, so schließt sich V. 35. strenger an; ist es ächt, so ist zu sagen, daß V. 35. den generischen Begriff des *δοῦλος* hervorhebt. Bei V. 35. ist zuerst die Frage nach der Richtigkeit des Satzes, dem eigentlichen Sinne nach, zu beantworten. Sieht man darin die Aussage über ein Faktum, so erscheint sie als falsch, da ja der Knecht nicht nothwendig verkauft oder ausgestoßen zu werden braucht; man hat sich daher wohl nur an den Begriff zu halten: dem Begriffe nach gehört nicht der Knecht, wohl aber der Sohn nothwendig zur Familie. Weiter fragt sich, ob das *οὖν* V. 36. eine strenge Folgerung in sich schließe, in welchem Falle man versucht ist, mit den griechischen Auslegern in das *μένει εἰς τὸν αἰῶνα* zugleich das Hausherrnrecht, das Recht der Freilassung mit eingeschlossen zu denken und wohl auch schon in V. 35. unter *ὁ υἱός* Christum zu verstehen. Schließt sich dagegen V. 36. nicht streng an

V. 35., so darf man *οὖν* auf das *δοῦλός ἐστι τῆς ἁμαρτίας* zurückbeziehen und V. 35. ist dann eine beiläufige Bemerkung über die traurigen Folgen einer solchen *δουλεία*. Aber wir meinen, daß in V. 36. *ὁ υἱός* als Wiederaufnahme von V. 35. angesehen werden muß (Crell: a generali significatione ad specialem descendit) und geben den Sinn folgendermaßen an: «Sündendienst ist Knechtschaft, solche Knechte nun wie ihr seid, gehören eigentlich der Familie nicht an, sondern können jeden Augenblick ausgestoßen werden, nur das Kind des Hauses, in welchem der Geist der Familie waltet, wie dies bei mir der Fall ist, ist unwandelbar Glied der Familie: wenn nun das Kind des Hauses euch ebenfalls zu Freien macht, wie es selbst ein Freier ist, so seid ihr wahrhaft frei.» Man entgegnet, daß das Recht der Freilassung doch immer nur beim Hausherrn und nicht beim Sohne steht, aber der Einwand fällt hinweg, wenn man annimmt, daß bei dem Bilde die beabsichtigte Anwendung auf den Ausdruck einen Einfluß gehabt hat, sobald man nämlich *ἐλεύθερος* als Wechselbegriff von *ὁ υἱός* und den allgemeinen Satz als Voraussetzung denkt, daß nur der Freie frei machen kann. Calv.: quod natura proprium habet (filius), nobis adoptione communicat, dum fide inserimur in ejus corpus ac efficimur ejus membra. *Ὄντως*, wie sonst *ἀληθινῶς*, weist darauf hin, daß alle andere Art der Knechtschaft den Menschen nicht so in seinem wahren Wesen knechtet, als die Hingabe des zur Gemeinschaft mit Gott bestimmten vernünftigen Willens unter die blinde Gewalt der Triebe (Röm. 7, 17.).

V. 37. 38. Als Nachkommen Abrahams hatten sie den Vorzug, Freie zu seyn, in Anspruch genommen; wie 7, 19. nachweist, daß sie, die sich Mosis Jünger zu seyn rühmten, durch ihre Mordgedanken dem Gesetze Mosis in das Angesicht schlugen, so wird ihnen hier nachgewiesen, daß sie trotz jener Prärogative die gröbsten Sündenknechte seien, sie hegen Mordgedanken gegen Menschen und zwar aus Stumpfheit für das Wort Gottes (V. 40.). *Σπέρμα* hier wohl im Unterschiede von *τέκνα* V. 39. bloß als Bezeichnung der physischen Abstammung gesetzt. *Χωρεῖν* heißt: 1) einen Raum einnehmen, daher c. acc. «fassen»; 2) Raum machen für andere, d. i.

«nachgeben, weichen»; 3) Raum machen für sich selbst, d. i. «fortrücken, von Statten gehen.» Danach ist eine zwiefache Fassung möglich: 1) wie *προκόπτειν*, *προχωρεῖν* «Fortgang haben» und *ἐν ὑμῖν* «unter euch» (Luth., Elsn., Kypke, Lücke). Auf meinen Einwand, dieser Sinn sei matt und vulgär, erwiedert Lücke: «wenn es nur richtig ist, geht uns das Vulgäre und Matte nichts an», welche hermeneutische Bemerkung indeß nur dann richtig wäre, wenn sich das Vulgäre und Matte häufig in den Reden Christi fände; S. 353. argumentirt Lücke gegen eine Erkl. mit dem Grunde, daß der Satz «zu schwächlich klinge.» 2) «eindringen», so daß bei *ἐν* der Erfolg des Bleibens anticipirt ist (Nonn.: *δύνει ἐς*, Grot., Kuin., Mey.). So erscheint die Mordlust noch verwerflicher, da sie aus Abstumpfung gegen das Wort Gottes hervorgeht. — Totaler Kontrast zwischen ihnen und Ihm, ihre Handlungsweise macht sie dem Teufel ähnlich, bei welchem ebenfalls Mordlust aus Wahrheitshaß (V. 44.). Der Vaterbegriff geht zunächst auf die Abhängigkeit, er weist aber auch auf die Aehnlichkeit hin, wie sogleich V. 39. Ueber *ὁρᾶν* als Bezeichnung der Manifestationsweise Gottes an Christum s. zu 1, 18. Bedeutende Zeugen lesen *ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρός*, aber wohl nur deshalb, weil man es für anstößig hielt, den Ausdruck *ὁρᾶν παρὰ τ. πατρί* auch vom Verhältniß der Gegner zum Teufel zu gebrauchen. Dem *ποιεῖν* steht *λαλῶ* gegenüber, weil in dem *λαλεῖν* das *ποιεῖν* Christi bestand. *Οὖν* «da ihr solche Mordgier zeiget.»

V. 39. 40. Ohne noch zu wissen, wohin Christus ziele, wollen sie doch jeder übeln Anspielung vorbeugen. Wie später Paulus, giebt auch Christus dem Terminus «Kind Abrahams» den übergetragenen Sinn von «Geistesverwandter» (Röm. 4, 11. 12. 9, 8.). Im Deutschen können wir diese Fassung in dem Wortspiel ausdrücken: «Wäret ihr Abrahams Nachkommen, so würdet ihr auch seinen Werken nachkommen»; auch hier, wie V. 37., wird die Mordlust durch Zurückführung auf ihr Motiv noch mehr qualificirt, erst durch dieses Motiv bekommt sie den diabolischen Charakter.

V. 41—43. Nun erkennen sie soviel, daß sie Jesus als religiöse Bastarde bezeichnet, und dies weisen sie damit zurück,

daß Gott allein der Vater, der Gründer Israels sei (Jes. 63, 16. 64, 8. 5 Mos. 32, 6.). Aber wäre dem so, so würde auch das Verwandte das Verwandte erkennen (5, 42. 7, 17. 18.). Ἥκω im Sinne des Prät. wie 2, 4., also als Vollendung der in ἐξῆλθον liegenden Handlung; man kann zweifelhaft seyn, ob darin nichts anderes liege als in ἀπέστειλέν με ὁ θεός nach der 3, 34. gegebenen Erklärung, doch würde dann der Satz οὐδέ κτλ. eine reine Tautologie bilden, auch zeigt 16, 28. 13, 3., daß ἐξέρχεσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ auf die Präexistenz geht. Die Explikation des Gedankens giebt nun ferner an, daß auch das Auftreten Christi in Folge jenes Ausgegangenseyns von Gott, nicht aus der isolirten Selbstheit kommt. — Wäre jene Verwandtschaft mit Gott da, so würde für sie der ganze Charakter der Rede Christi ein Ausweis über deren Ursprung seyn. Λαλιά, λαλεῖν das Aeußere der Sprache, λόγος, λέγειν die Rede als Trägerin von Gedanken, Tittm. de syn. S. 92. Weil der Gehalt der Rede auf ihr Inneres nicht würkt, so haben sie auch keinen Sinn für den äußeren Charakter derselben, wobei man an jene ἐξουσία (Mtth. 7, 29. Joh. 7, 46.), vielleicht auch an den Ausdruck der Liebe denken mag. Das Nichtkönnen ist natürlich sittlich zu fassen; Mel.: qui veri sint Dei filii et domestici, non possunt paternae domus ignorare linguam, vgl. was von der φωνή des guten Hirten 10, 27. gesagt ist.

V. 44. 45. Nun erst enthüllt sich, wohin jene Rede von ihrem Vater zielte. Sie haben den Teufel zum Vater, denn dieser hat von Anfang an Mordgedanken und Feindschaft gegen die Wahrheit gezeigt, wie sie es jetzt thun (V. 37. 40. 47.) Θέλειν weist auf denjenigen Zustand des Bösen hin, wo es nicht bloße Uebereilungssünde ist, wo vielmehr das Individuum sich im Willen damit zusammengeschlossen hat. Welches sind nun jene uranfänglichen Mordanschläge des Teufels gewesen? Die Mehrzahl der älteren und neueren Ausleger bezieht das Prädikat ἀνθρωποκτόνος auf die Verführung der ersten Menschen, durch welche der θάνατος entstanden ist. Aber wie? Wenn dieser θάνατος das geistige Verderben ist, läßt sich dieses mit den Mordanschlägen gegen Jesum parallelisiren? Dieses aus dem Zusammenhange entlehnte Bedenken hat nun nach dem Vor-

gange von Cyr. mehrere Neuere bewogen, an den durch Anstiftung Satans veranlaßten Brudermord Kains zu denken, worauf ja Joh. auch 1 Joh. 3, 12. 15. hinweise, so Döderlein, Nitzsch (Berl. theol. Zeitschr. 3. H. S. 52 ff.), Lücke, Kling, de W. Wir machen auf noch einen Umstand aufmerksam, welcher diese Fassung unterstützt: 1 Joh. 3, 12. hebt ausdrücklich hervor, daß das Motiv jenes Brudermordes der Haß der Gerechtigkeit, der *ἀλήθεια* Abels war — gerade so hier bei Christus; *ἀπ᾽ ἀρχῆς* macht keine Schwierigkeit, denn es braucht sich nicht nothwendig auf den allerersten Anfang der Menschengeschichte zu beziehen. Nichtsdestoweniger hat diese Erklärung erhebliche Bedenken. Zuvörderst bemerke man, daß die Anführung von 1 Joh. 3, 12. doch nicht eine entsprechende Parallele gewährt, denn es wird ja dort keineswegs der Brudermord des Kain als Anstiftung Satans bezeichnet, sondern Kain heißt ein Teufelskind, weil er seinen Bruder getödtet — was aber auch nach 1 Joh. 3, 8. von jedwedem Sünder gesagt werden würde. Sprach Christus ohne Weiteres aus, der Teufel sei ein Menschenmörder von Anfang, muß man nicht voraussetzen, er habe auf einen allbekannten jüdischen Satz hingewiesen? Aber noch mehr, eine wahre Parallele bietet sich uns bei Johannes selbst, nämlich 1 Joh. 3, 8. dar: *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει.* Warum hat weder Lücke noch de W. auf die letzten Worte dieser Stelle Rücksicht genommen? Daß sich dieselben auf die Verführung der ersten Aeltern beziehen, ist zugestanden, und ihre Analogie mit unserm Ausspruch ist so stark, daß Lücke zu der Inkonsequenz gedrängt worden ist, eben zu jenem Ausspruch unsre Stelle als Parallele anzuführen. In der That ist nun auch in der jüdischen Theologie die Ableitung des geistigen und leiblichen Todes aus der Verführung der ersten Aeltern durch Satan ein herrschendes Dogma, welches sich Weish. 2, 24. Hebr. 2, 14. und in den rabbinischen Schriften findet, vgl. m. Kommentar zu Röm. 5, 12. S. 254. An diese Beziehung zu denken, liegt nun jedenfalls am nächsten. Allein, fragt man, wie fügt sich nun diese Beziehung in den Zusammenhang? Wir meinen ohne Schwierigkeit, und zwar selbst dann, wenn bei *ἀνθρωποκτόνος* nur an den geistigen Tod

und nur an jenes Eine Faktum zu denken wäre, da es anerkannt ist, daß die Begriffe des geistlichen und leiblichen Todes und Sterbens überall in der Schrift und namentlich auch eben 1 Joh. 3, 12. 15. in einander überspielen. Nicht im mindesten könnte es, unsrer Ansicht nach, bei Joh. befremden, wenn er die Mordlust der Juden mit dem geistlichen Morde der ersten Aeltern durch Satan in Parallele setzte. Allein man berücksichtige, daß ja auch die Ableitung des leiblichen Todes aus jener ersten Verführung stehendes Dogma war (vgl. Weish. 2, 24. Hebr. 2, 14.) *), wie nun, wenn Christus vorzugsweise daran dachte? (so Luth. Th. XXII. S. 1094., Lyser, Gerhard loci T. XVII. S. 32., Tittm., Krabbe die Lehre von der Sünde und vom Tode S. 134 f.) **) — noch mehr, es könnte auch das gerade bei Joh. nicht befremden, wenn nach Analogie des *ἁμαρτάνει* 1 Joh. 3, 8. (vgl. Lücke) das *ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς* auf mehr als Eine Anreizung zum Morde ginge und die Anstiftung des Brudermordes mit in sich schlösse***) (so Nonnus, Euth., Theod. Herakl. in cat. patr.). Sollte nun die Parallele recht ins Licht treten, so müßte freilich

*) Zwar ist in jenen rabb. Stellen, so wie auch in der Stelle aus Sohar Chadasch (der übrigens erst dem 15ten oder 16ten Jahrh. angehören dürfte, s. m. diss. de ortu Cabbalae S. 15.) f. 27, 3. בְּנוֹי דְּנָחָשׁ הַקַּדְמֹנִי דְּקָטִיל לְאָדָם וּלְכָל־בְּרִיָּין דְּאָתְיָין מִנֵּיהּ «die Kinder der alten Schlange, welche den Adam und alle, die von ihm hergekommen, getödtet hat» — in diesen Stellen, sage ich, ist der leibliche Tod nicht ausdrücklich erwähnt, aber gewiß ist er, wenn nicht allein, doch vorzugsweise gemeint (s. m. Komm. zum Br. an d. Hebr. 2. A. S. 174. und zum Br. an d. Röm. S. 247.).

**) Im Streit gegen Krabbe setzt Mau a. a. O. S. 94. dieser Ansicht entgegen, daß die Art, wie der Teufel bei den ersten Aeltern den Tod bewürkte, der Art nicht entspreche, wie die Juden den Mord Jesu zu bewürken suchen; aber reicht denn nicht zur Parallele hin, daß beide Theile aus Wahrheitshaß nach dem Verderben trachten?

***) In der bekannten St. bei Theoph. ad Autol. 2, 29. wird ebenfalls bei Satans Verführung der ersten Eltern der physische Mord als die eigentliche Intention und seine Verleitung des Kain zum Brudermorde als Fortsetzung der Verführung Adams angesehen, um nämlich, da Adam trotz des Falles gelebt und Kinder gezeugt, auf diese Weise den Tod in die Welt zu bringen.

erwähnt seyn, daß jener Mord Satans im Wahrheitshasse seinen Grund hatte; statt dessen heißt es nur, daß er ein Wahrheitsfeind sei und daß diese Feindschaft seinen eigenthümlichen Charakter ausmache. — Ἀλήθεια wurde mit Rücksicht auf die Verführung der ersten Aeltern durch Lüge und mit Hinsicht auf die gleich nachfolgenden Worte gewöhnlich von der Wahrheit im Gegensatz zur Lüge genommen, von Orig. aber, Aug., Beza, Heum. und neuerdings im joh.-philos. Sinne von dem realen Seyn, so daß es die theoretische und praktische Wahrheit zugleich umfaßt. Ἕστηκεν nach Vulg., Luth. und allen Auslegern bis auf Beng. (auch v. Cöln, bibl. Theol. II. 71.) als Prät. und daher die Stelle als dictum probans für den Abfall des Teufels (2 Petr. 2, 4.); nur wurde von Marck exerc. text. ausgeführt, daß, wenn ἀλ. nur die moralische, nicht die metaphysische Wahrheit bezeichne, ἕστηκεν auf das Faktum der Verführung beim Sündenfalle gehen müsse. Allein in allen Stellen des N. T. wird das Prät. ebenso wie bei den Klassikern im Sinne des Präs. gebraucht (Joh. 1, 26. 3, 29. 11, 56.), so schon d. Syr. ܒܫܪܪܐ ܠܐ ܩܐܡ, der Aeth., Orig., Theoph., Euth. Ganz gleichbedeutend mit ἐστί ist indeß ἕστηκεν nicht, sondern drückt den Sinn aus von «er hält sich nicht, er beharrt nicht» *) (s. zu Röm. 5, 2.). Was nun ἀλ. betrifft, so wird man schon dem Zusammenhange nach (V. 40. 45.) erwarten, daß es das objektive Element der Wahrheit, also die Wahrheit im metaphysischen Sinne — wie man es nennt — bezeichne, und dies bestätigt das folgende ὅτι κτλ., welches denen die größte Schwierigkeit machte, welche ἕστηκεν auf den Fall des Satans bezogen, so daß Aug., Pisc., Lampe, Lyser es wie V. 29. als Bezeichnung der ratio cognoscendi «denn es ist ja gegenwärtig» u. s. w. ansahen. Wir sagen, ἀλ. ist hier die subjektive Wahrheit, die Liebe zur Wahrheit; das subjektiv mit der Wahrheit Verwandte

---

*) Bemerkenswerth ist, daß in dem von Schöttgen citirten Buch Jalkut Rubeni f. 136, 4. von Adam gerade eben dieser Ausdruck gebraucht wird שֶׁלֹּא עָמַד בְּנֶאֱמָנוּת «der nicht in der Wahrheit bestand.» Doch wird auch das bemerkt werden müssen, daß das Buch erst am Ende des 17ten Jahrh. in Prag geschrieben ist!

bildet die Vermittelung mit dem objektiven Reiche der Wahrheit (V. 47.). Orig. sieht sich hiedurch auf die spinöse Frage geführt, ob Wahrheit in jedem Sinne, selbst im formellen, am Teufel negirt werde: aber dem Zusammenhange nach (V. 45.) ist an die religiöse Wahrheit zu denken; nach Jak. 2, 19. glauben die Dämonen an Wahrheit, nämlich an die des Daseyns Gottes; aber es ist auch nur dieses abstrakte Daseyn, das sie glauben, besäßen sie die Wahrheit der Gotteserkenntniß, so könnten sie nicht vor Gott schaudern. — Das ὅτι κτλ. wird nun weiter entwickelt. Derjenige, dessen Subjektivität die Wahrheit nicht in sich trägt, bei dem gehört die Lüge zum persönlichen Charakter (τὰ ἴδια, τὸ ἰδίωμα) und seine Aeußerungen sind Abdruck davon. Auch das nun folgende ὅτι hat man geglaubt als causa cognoscendi nehmen zu müssen, aber ohne Grund: daß der Teufel nur die Lüge aus seinem Wesen heraussetzt, ergiebt sich aus seinem Begriff, daß er ψεύστης ist; αὐτοῦ geht auf das abstr., welches in ψεύστης liegt, vgl. zu Röm. 2, 26. An dieser St. vorzüglich kommt die Frage zur Entscheidung, ob in Christi eigenen Reden vom Teufel als Persönlichkeit die Rede sei. Noch v. Cölln meint, «Jesus knüpfe an die herrschenden Vorstellungen der Juden an, um sittlichen Ermahnungen ein größeres Gewicht für seine Zuhörer zu verschaffen» (a. a. O. II. 74.); s. dagegen Neander, Leben Jesu 3. A. S. 286. Machen wir nun mit Berücksichtigung von V. 37. u. 40. 47. die Anwendung des Ausspruchs auf die Gegner Jesu: «Ihr bewähret die Art des Teufels, ihr habt Lust an seinen Werken, denn er hat auf Mord und Verderben der Menschen gesonnen von Anfang an, die Lüge ist sein eigenster Charakter, und so glaubet ihr mir auch nicht, eben weil ich die Wahrheit rede.»

V. 46. Chrys., Aug., Luth. (Th. XII. S. 1721.), Grot., Heum. nehmen ἁμαρτία in der Bed. «Sünde», wogegen bei weitem die Mehrzahl, durch den Zusammenhang bewogen, die Bed. von ψεῦδος nach seinen verschiedenen Nüancen: «Lüge, Irrthum, Trug» vorgezogen haben, Orig., Cyr., Er. Schmid, Beausobre, Beng., Kypke, Mosh., Tittm., Kuin., Lücke 1. A., Hase (Leben Jesu 3. A. §. 32.). Seitdem jedoch in der Schleiermacherschen Theologie die Lehre

von der Sündlosigkeit Christi die Stelle des kirchlichen Dogma von seiner Gottheit eingenommen hat, hat sich ein neues Bestreben zu erkennen gegeben, dieses Haupt-dictum probans für die Sündlosigkeit des Erlösers nicht fahren zu lassen. Ullmann (Sündlosigkeit 3. A.) will zwar nur wie früher Crell, Lampe den allgemeinen Begriff «Verfehlung», also praktische und theoretische, festhalten; aber für die Bed. «Sünde» in specie entscheiden sich Olsh., Lücke 2. u. 3. A., de W. und auch Ullmann in der 4. A. S. 67., gegen seine Auslegung namentlich hat Protest eingelegt Christ. Fr. Fritzsche in den Programmen, die jetzt in den opusc. Fritzschiorum erschienen sind. Nach erneuter Prüfung muß ich gestehen, auch gegenwärtig nicht den zuletzt genannten Auslegern beitreten zu können. Ich habe alle mir zugänglichen Ausleger, welche die Bed. «Sünde» vertheidigen, nachgeschlagen, ohne mich überzeugen zu können, daß sich bei ihrer Annahme ein befriedigender Zusammenhang gewinnen lasse. Vernehmen wir Lücke: «Wenn Christus sonst positiv sagt: Wollt ihr meinen Worten nicht glauben, so glaubt doch meinen Werken, so sagt er hier negativ: Ihr glaubet mir nicht, trotzdem, daß ich die Wahrheit rede; warum nicht? könnt ihr mir etwa statt der ἔργα τοῦ θεοῦ Sündenwerke nachweisen? könnt ihr dies nicht, warum glaubt ihr nicht, wenn ich doch die Wahrheit rede?» Aber eben, daß das «könnt ihr dies nicht» nicht ausgedrückt ist, daß man statt εἰ δὲ ἀλήθειαν λέγω ein εἰ δὲ μή erwarten müßte, steht entgegen. Sichtlicher und schärfer noch ist das Eingreifen in den Zusammenhang bei der Fassung von Chrys., Euth.: «Der Grund, warum ihr mir nicht glaubet, ist nichts als bloßer Wahrheitshaß, εἰ δὲ μή, εἴπατε τὸ ἔγκλημα»; allein müßte dann nicht hinter τίς ein γάρ erwartet werden, und da dieses nicht gesetzt ist, muß nicht die zweite Frage als Gegensatz zur ersten aufgefaßt werden? So sind wir denn genöthigt, uns nach einer andern Fassung umzusehen. Ἁμαρτία hat in der klassischen Sprache die Bed. «Irrthum» (s. Raphel. Annot. ex Herod. und Kypke zu d. St.) und Bretschn. lex. 3. A. bringt selbst aus dem N. T. mehrere Stellen unter diese Bed., Fritzsche verweist namentlich auf 1 Kor. 15, 34. Aber die Bed. «Fehler, Irrthum» will doch

gar nicht passen, da es bei ihr den Anschein gewinnt, als sei die ἀλήθεια Christi das Produkt des Nachdenkens und der Reflexion, während sie vielmehr der unmittelbare Ausfluß der Einheit seines Selbstbewußtseyns mit Gott ist (V. 28. 7, 17.). Wir glauben, daß Mel., Calv. das Richtige getroffen haben, wenn sie zwar die Bed. «Sünde» festhalten, aber mit Vergleichung von 1 Kor. 4, 4. den Ausdruck doch nur von der Versündigung innerhalb seiner Amtssphäre, und nur insofern vom Irrthum, erklären. Darf man, wie es namentlich Tittm. thut, bei der ἀλήθεια in specie an die doctrina Christi de Christo (vgl. V. 55.) denken, so erhält der Ausspruch noch größere Klarheit; allein man mag auch, die praktisch-messianische Thätigkeit einschließend, erklären: «habe ich irgend der ἐντολή des Vaters entgegengehandelt»?

V. 47. Das διὰ τί in V. 46. wird beantwortet. Auf das Motiv der Mordlust und der Opposition überhaupt wird aufs neue Gewicht gelegt; die große Wahrheit, welche schon 3, 20. 21. andeutete, wird hier in bestimmten Worten ausgesprochen, vgl. V. 42. 6, 44. 45. 10, 27. 18, 37.

V. 48—51. Das ἡμεῖς und σύ dürfte anzeigen, daß eine Retorsion von Seiten der Juden stattfindet. Den Vorwurf, Bastard zu seyn, geben sie zurück mit dem «Samariter», da die größte Zahl derselben ursprünglich Heiden, und ihr Kultus unrein war. Er nannte sie «Teufelskinder», sie ihn «vom Teufel besessen», wovon das consequens der Wahnsinn. Das λέγομεν ist vielleicht Zurückweisung auf V. 27. — Die Antwort Jesu trifft nur die stärkste Beschuldigung, das Besessenseyn. Das τιμῶ bezieht sich auf das Zeugniß seiner Worte, auf das ἀλήθειαν λέγειν, in welchem als das Hauptmoment anzusehen das Zeugniß von sich selbst (V. 55.). Für das simple καί würde man ein δέ oder ὅμως erwarten. Die Ehre dessen, der den Vater ehrt, wird auch vom Vater gerächt. — Schon Calv. meinte, daß bei V. 51. Christus sich an die Empfänglichen richte, so de W. Es mag seyn, daß er dabei die Empfänglicheren im Auge hatte und gewissermaßen auf die Verheißung V. 31. zurückgeht, doch hat man sich das Wort in den Haufen hineingesprochen zu denken, so daß es sich annehmen mochte, wer wollte. Τηρεῖν nach Kuin., Wahl, Bretschn.

«beobachten» im Sinne von «ausüben», dann ist der λόγος unter die Kategorie der Vorschrift gestellt. Diese Fassung ist zulässig, scheint durch 14, 21. fast geboten, auch das Glauben kann man als auszuübende Vorschrift Christi ansehen; dennoch erklären es Lücke, de W. als = μένειν ἐν τ. λόγῳ (V. 31.), also = asservare, condere, und selbst Mey. verbindet beide Bedeutungen «als Norm des Lebens festhalten.» In der That würde unser «bewahren» beides in sich begreifen können; wenn nun doch der λόγος und die ἐντολαί nicht füglich bloß von Vorschriften verstanden werden können, sondern Lehre bezeichnen, so wird τηρεῖν hier und 15, 10. um so eher so zu fassen seyn, vgl. auch τηρεῖν τ. ἐντολήν 1 Tim. 6, 14. Das Nicht-sterben wie 6, 50. so viel als Nicht-bleiben im Tode, sondern Theil haben am wahren Leben (vgl. 11, 25.).

V. 52. 53. In der vermeintlichen Anmaßung sehen sie den Beweis für den Wahnsinn. Ὅστις unterscheidet sich von dem einfachen ὅς dadurch, daß es die Qualität mit einschließt.

V. 54 — 56. Von allem, was Christus ist, ist der Vater die letzte Kausalität, mithin auch der Grund davon, daß er so Hohes von sich aussagen kann. So wie sie der Lüge dienen, indem sie die ἀλήθεια Christi für ψεῦδος erklären, so wäre Christus ψεύστης, wenn er im Widerspruch mit seinem tiefsten Bewußtseyn anders von sich redete, als er redet. Daß in derjenigen Gotteserkenntniß, die Christus sich zuschreibt, weil sie auf das Selbstgefühl gegründet, auch das göttliche Wollen mit eingeschlossen, drückt der Zusatz καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ aus, vgl. τ. ἐντολάς τ. πατρός μου τετήρηκα 15, 10. Nachdem er so das Recht nachgewiesen, so Großes von sich auszusagen, spricht er noch bestimmter eben das aus, was ihnen anstößig ist, seine Erhabenheit über Abraham. Abraham empfing messianische Weissagungen 1 Mos. 17, 16. 18, 18. 22, 16. f., darauf geht das Frohlocken; ἵνα nicht = ὅτι, sondern um den Begriff: er «sollte» sehen, auszudrücken (s. 1, 8. und vgl. den Gebrauch von ἵνα 12, 23.), Win. S. 314. Der Tag des Messias solenner jüdischer Ausdruck für die Erscheinung Christi Luk. 17, 22., bei Paulus ἡμέρα τοῦ κυρίου von der Erscheinung in der Herrlichkeit bei der Wiederkunft. Möglich, daß sich der Ausspruch

auf eine gangbare Vorstellung der Juden gründet; wenn es nämlich nach der Verheißung 1 Mos. 17, 16. heißt: «Da fiel Abraham auf sein Angesicht und lachte», so erklärt dieses Philo näher: μειδῶν τῇ διανοίᾳ, πολλῆς καὶ ἀκράτου χαρᾶς εἰσοικισαμένης. Welcher Art aber ist das faktische Sehen und sich Freuen, von dem die folgenden Worte sprechen? Wir sagen mit Maldon., Lampe, Mosh., Kuin., Lücke, de W., wie es 1 Petr. 1, 12. heißt, daß die Engel mit Wohlgefallen auf die faktische Erlösung herabblicken, so wird auch dem Abraham eine solche Theilnahme zugeschrieben; Luk. 9, 31. sprechen Moses und Elias mit dem Erlöser von seinem Ausgange in Jerusalem. Dagegen denken alle älteren Ausleger und unter den Neueren Olsh. an ein damaliges irdisches Schauen in prophetischer Vision. Olsh. macht geltend, 1) das praet. εἶδε würde nicht passen, sondern bei der damals noch fortdauernden Würksamkeit Christi das praes. erforderlich seyn; 2) wenn in V. 56. nur von der Freude Abrahams an dem erschienenen Erlöser die Rede sei, so schließe sich V. 58. nicht an. Darauf ist zu antworten, 1) die praet. εἶδε καὶ ἐχάρη beziehen sich auf den Moment der Sendung Christi in die Welt; 2) V. 58. schließt sich nicht unmittelbar an V. 56., sondern ist erst durch den Einwand der Juden hervorgerufen. Positiv hat jene Auffassung Folgendes wider sich: 1) welcher Art soll das Schauen, von dem das εἶδε spricht, seyn? Olsh. sagt, wie das, wo Joh. in der Apokalypse die Zukunft Christi schaute — also ein prophetisches Gesicht im Gegensatz zur Verheißung im Worte. Aber wir fragen: was hatte dann Abraham vor anderen Propheten voraus? Heißt es nicht 12, 41. von Jesaias: εἶδε τὴν δόξαν αὐτοῦ? Und doch wiederum Mrk. 13, 17. Luk. 10, 24., daß die Propheten sich sehnten, die Messiastage zu sehen, woraus hervorgeht, daß jene Gesichte keinen Vollgenuß gewährt haben. 2) Eine solche beseligende Apokalypse müßte ein Hauptmoment im Leben Abrahams seyn und wäre dann wohl nicht unerwähnt geblieben. Zwar sucht Olsh. 3. A. diese Entgegnungen zu widerlegen, aber, wie uns scheint, nicht mit ausreichenden Gründen.

V. 57—59. Um ihren Spott anzubringen, kehren sie das Wort Christi um, er prätendire, den Abraham gesehen zu

«beobachten» im Sinne von «ausüben», dann ist der λόγος unter die Kategorie der Vorschrift gestellt. Diese Fassung ist zulässig, scheint durch 14, 21. fast als geboten, auch das Glauben kann man als auszuübende Vorschrift Christi ansehen; dennoch erklären es Lücke, de W. als = μένειν ἐν τ. λόγῳ (V. 31.), also = asservare, condere, und selbst Mey. verbindet beide Bedeutungen «als Norm des Lebens festhalten.» In der That würde unser «bewahren» beides in sich begreifen können; wenn nun doch der λόγος und die ἐντολαί nicht füglich bloß von Vorschriften verstanden werden können, sondern Lehre bezeichnen, so wird τηρεῖν hier und 15, 10. um so eher so zu fassen seyn, vgl. auch τηρεῖν τ. ἐντολήν 1 Tim. 6, 14. Das Nicht-sterben wie 6, 50. so viel als Nicht-bleiben im Tode, sondern Theil haben am wahren Leben (vgl. 11, 25.).

V. 52. 53. In der vermeintlichen Anmaßung sehen sie den Beweis für den Wahnsinn. Ὅστις unterscheidet sich von dem einfachen ὅς dadurch, daß es die Qualität mit einschließt.

V. 54 — 56. Von allem, was Christus ist, ist der Vater die letzte Kausalität, mithin auch der Grund davon, daß er so Hohes von sich aussagen kann. So wie sie der Lüge dienen, indem sie die ἀλήθεια Christi für ψεῦδος erklären, so wäre Christus ψεύστης, wenn er im Widerspruch mit seinem tiefsten Bewußtseyn anders von sich redete, als er redet. Daß in derjenigen Gotteserkenntniß, die Christus sich zuschreibt, weil sie auf das Selbstgefühl gegründet, auch das göttliche Wollen mit eingeschlossen, drückt der Zusatz καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ aus, vgl. τ. ἐντολάς τ. πατρός μου τετήρηκα 15, 10. Nachdem er so das Recht nachgewiesen, so Großes von sich auszusagen, spricht er noch bestimmter eben das aus, was ihnen anstößig ist, seine Erhabenheit über Abraham. Abraham empfing messianische Weissagungen 1 Mos. 17, 16. 18, 18. 22, 16. f., darauf geht das Frohlocken; ἵνα nicht = ὅτι, sondern um den Begriff: er «sollte» sehen, auszudrücken (s. 1, 8. und vgl. den Gebrauch von ἵνα 12, 23.), Win. S. 314. Der Tag des Messias solenner jüdischer Ausdruck für die Erscheinung Christi Luk. 17, 22., bei Paulus ἡμέρα τοῦ κυρίου von der Erscheinung in der Herrlichkeit bei der Wiederkunft. Möglich, daß sich der Ausspruch

auf eine gangbare Vorstellung der Juden gründet; wenn es nämlich nach der Verheißung 1 Mos. 17, 16. heißt: «Da fiel Abraham auf sein Angesicht und lachte», so erklärt dieses Philo näher: μειδῶν τῇ διανοίᾳ, πολλῆς καὶ ἀκράτου χαρᾶς εἰσοικισαμένης. Welcher Art aber ist das faktische Sehen und sich Freuen, von dem die folgenden Worte sprechen? Wir sagen mit Maldon., Lampe, Mosh., Kuin., Lücke, de W., wie es 1 Petr. 1, 12. heißt, daß die Engel mit Wohlgefallen auf die faktische Erlösung herabblicken, so wird auch dem Abraham eine solche Theilnahme zugeschrieben; Luk. 9, 31. sprechen Moses und Elias mit dem Erlöser von seinem Ausgange in Jerusalem. Dagegen denken alle älteren Ausleger und unter den Neueren Olsh. an ein damaliges irdisches Schauen in prophetischer Vision. Olsh. macht geltend, 1) das praet. εἶδε würde nicht passen, sondern bei der damals noch fortdauernden Würksamkeit Christi das praes. erforderlich seyn; 2) wenn in V. 56. nur von der Freude Abrahams an dem erschienenen Erlöser die Rede sei, so schließe sich V. 58. nicht an. Darauf ist zu antworten, 1) die praet. εἶδε καὶ ἐχάρη beziehen sich auf den Moment der Sendung Christi in die Welt; 2) V. 58. schließt sich nicht unmittelbar an V. 56., sondern ist erst durch den Einwand der Juden hervorgerufen. Positiv hat jene Auffassung Folgendes wider sich: 1) welcher Art soll das Schauen, von dem das εἶδε spricht, seyn? Olsh. sagt, wie das, wo Joh. in der Apokalypse die Zukunft Christi schaute — also ein prophetisches Gesicht im Gegensatz zur Verheißung im Worte. Aber wir fragen: was hatte dann Abraham vor anderen Propheten voraus? Heißt es nicht 12, 41. von Jesaias: εἶδε τὴν δόξαν αὐτοῦ? Und doch wiederum Mrk. 13, 17. Luk. 10, 24., daß die Propheten sich sehnten, die Messiastage zu sehen, woraus hervorgeht, daß jene Gesichte keinen Vollgenuß gewährt haben. 2) Eine solche beseligende Apokalypse müßte ein Hauptmoment im Leben Abrahams seyn und wäre dann wohl nicht unerwähnt geblieben. Zwar sucht Olsh. 3. A. diese Entgegnungen zu widerlegen, aber, wie uns scheint, nicht mit ausreichenden Gründen.

V. 57—59. Um ihren Spott anzubringen, kehren sie das Wort Christi um, er prätendire, den Abraham gesehen zu

haben. Sie nennen das funfzigste Jahr als die Zeit des vollendeten Mannesalters (auch nach Josephus), in welchem auch die Leviten von ihrem Dienste abtraten: «Du, der du noch kein volles halbes Jahrhundert hast, willst Abraham gesehen haben!» *) Selbst das, was sie höhnen und lächerlich machen, kann Jesus in gewissem Sinne von sich aussagen. Ἐγώ εἰμι könnte wie sonst heißen: «Ich bin es», doch verlangt hier der Zusammenhang: «Ich bin.» Εἰμί von einem vergangenen Zustande, der in der Gegenwart fortdauert, wie 14, 9. 15, 27. Luk. 15, 29. Kol. 1, 17. (vgl. Bähr) Jer. 1, 5. LXX.: πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε, vgl. oben S. 220. und bei den Griech. die Formeln ἀκούω, ἀδικῶ (Bernh. Synt. S. 370.), im Lat. audio, video, im Engl. J understand. Γενέσθαι bildet den Gegensatz wie 1, 6. 15. Hierin liegt die Präexistenz wie in 6, 63. 8, 42. 13, 3. 16, 28. 17, 5. und bei den Synoptikern Mtth. 23, 37. u. 34. vgl. Luk. 13, 34. Crell, Grot., Paul. erklären den Ausdruck von der Vorherbestimmung des Messias; doch wäre diese nicht etwas ihm Eigenthümliches und würde nicht zum Nachweis dienen, daß im Hohne der Juden Wahrheit liege. **) In dieser vermeintlichen Arroganz schien eine Blasphemie zu liegen, wegen der der Fanatismus die Steinigung beabsichtigt (10, 31. Apg. 7, 59.). Ἐκρύβη durch καί mit ἐξῆλθεν verbunden, könnte man als adverbielle Bestimmung desselben zu fassen geneigt seyn = κρυφῇ, doch ohne hinlänglichen Grund, Jesus zieht sich in den Volkshaufen zurück und kann so unbemerkt herausgehen (Win. S. 439.); damit ist, zwar nicht ein eigentliches Wunder, doch eine besondere Providenz Gottes angedeutet (Jer. 36, 26.). Διελθὼν — οὕτως ist nach äußeren und inneren Gründen aus dem Text zu entfernen und wohl den Worten Luk. 4, 30. nachgebildet.

*) Heum.: «daß Jesus so alt ausgesehen, ist seinen Reisen und andern vielen Beschwerden zuzuschreiben» (!).

**) Nur noch in geschichtlichem Interesse ist die Exegese von F. Socinus zu erwähnen contra Volanum p. 37.: antequam Abraham fiat Abraham, i. e. pater multarum gentium, ego sum Messias. Sic monet, antequam gentibus concedatur, ut populus Dei sint, credendum esse Christo. Die Widerlegung bei Calov ex. 1. in Triga exercitat. Antisocin. und bei Episcopius, inst. theol. l. IV, c. 33.

Kapitel 9.

Heilung des Blindgebornen. V. 1—41.

V. 1. Auch wenn die letzten Worte von 8, 59. unächt sind, schließt sich dieser V. so an, daß das hier Erzählte und demnach auch die damit eng verbundenen Reden in K. 10. der Zeit nach unmittelbar darauf geschehen zu seyn und παράγειν die Bed. «weggehen» (Mtth. 9, 9.) zu haben scheint; damit stimmt auch, daß Bettler in der Nähe des Tempels sich aufzuhalten pflegten (Apg. 3, 3.), und daß der Teich, nach welchem der Blinde geschickt wird, im Tyropöon, unweit des Tempelberges, lag. Doch ist unwahrscheinlich, daß, wenn Jesus sich unter der Volksmenge verbarg, um unbemerkt aus dem Tempel zu gehen, die Jünger sich sofort wieder um ihn versammelt haben sollten; möglich daher, daß die Begebenheit in einen andern Tag fällt und παράγειν «vorübergehen» heißt, in welchem Falle Joh. auf dieselbe unchronologische Weise die Begebenheiten zusammengeschlossen hätte, wie sonst die Synoptiker. — Diese Wundererzählung hat ein starkes apologetisches Gewicht. Wie oft wird der Wunsch vernommen, daß die Wunder Christi urkundlich verzeichnet und genau gerichtlich untersucht seyn möchten. Hier hat man vollkommen, was gewünscht wird; Gerichtspersonen — und zwar die erklärtesten Feinde Christi — untersuchen das Wunder in mehrmaligem Verhör, und — es bleibt stehen: ein von Geburt her Blinder hat das Gesicht wieder erhalten; überdies erhält die Glaubwürdigkeit der Erzählung noch besondere Bestätigung durch die höchst signifikante Charakterzeichnung des Blindgebornen, eines derben, kecken Menschen aus dem Volke. Nach Strauß (2. Th. S. 75. 4. A.) und Bauer ist freilich die Anschaulichkeit und Urkundlichkeit nur eine gemachte — wo nun auf diese Weise dem Apologeten sowohl der Land= als der Seeweg abgeschnitten wird, kann er freilich nicht Beweis führen, oder wenigstens nur aus dem animus, aus welchem offenbar eine solche Kritik hervorgegangen ist. Vgl. über die Erzählung Zorn, opusc. sacra I. S. 252 ff.

V. 2. Daß die Geschichte nur eine gemachte sei, erweist

Bauer schon daraus, daß den Jüngern ohne weiteres die Kenntniß des Blindgeborenseyns des Bettlers beigelegt wird — konnten sie ihn denn aber nicht früher kennen gelernt, oder auch durch die Umstehenden über ihn gehört haben? Will man ἵνα urgiren, so übersetze man: «daß er geboren werden mußte», vgl. zu 4, 34. Da die Meinung, daß einer wegen persönlicher Versündigung blind geboren sei, keinen Sinn zu haben scheint, so wird von Crell, Lampe der Satz so gefaßt: «Hat er oder — da dies nicht seyn kann — haben seine Aeltern schwer gesündigt?» Nach Calv., Beza, Grot. ist den Jüngern die Meinung von der Seelenwanderung, nach de W. von der Präexistenz der Seelen, nach Lightf., Lücke von der Möglichkeit einer Versündigung des Embryo beizulegen; aber es ist zweifelhaft, ob man solche Meinungen als im Volke verbreitet ansehen darf.*) Uns scheint es, daß V. 34. auf die richtige Spur führt; dort sagen die Pharisäer, der Mensch sei ὅλος, also nach Leib und Seele, in Sünden geboren. Wie nun bei uns die Leute zu sagen pflegen: «der ist mit einem Abzeichen geboren», konnte dies nicht auch

*) Bei den Juden des Mittelalters, insbesondere den Kabbalisten, ist die Lehre von der Seelenwanderung weit verbreitet; nach Beer, Lehren und Meinungen der Juden, II. S. 135., lehren die Kabbalisten ausdrücklich, daß Blindheit, Taubheit durch Annahme der Metempsychose zu erklären seien. Aber der gelehrte Manasse Ben Israel (am Ende des 17. Jahrh.), welcher die Allgemeinheit dieser Lehre behauptet, vermag nur auf den Sohar sich zu berufen, dessen Ursprung jedoch in das spätere Mittelalter fällt. Indeß kommt Josephus zu Hülfe. Die bekannten Stellen des Joseph., de bello jud. 8, 8, 14. u. 18, 1, 3., lassen sich allerdings von der Auferstehung verstehen, dagegen läßt sich die Stelle 8, 8, 5. nur durch Annahme der Seelenwanderung natürlich erklären. — Die Lehre von der Präexistenz der Seelen findet sich bei Philo und Weish. 8, 19. (denn die Erklärung von Baumg.=Crus. bibl. Theol. S. 101. ist unzulässig und auch was Bauer a. a. O. S. 343. sagt, trifft nicht), doch wird damit nichts für unsre Stelle gewonnen, da diese platonische Lehre von der Präexistenz, von welcher auch bei Josephus adv. Ap. 2, 24. eine Spur vorkommt, nicht wohl auf eine Präexistenz böser Seelen führt, wenngleich dies nach dem Vorgange von Eichh. auch von Dähne angenommen wird, Alex. Religionsphil. II. S. 168. — Was die Rabbinen (bei Lightf., Schöttgen) von den Versündigungen des Embryo im Mutterleibe sagen (1 Mos. 25, 22.), ist vielleicht nur als die partikulare Meinung einzelner von ihnen anzusehen.

die, freilich nicht klar gedachte (Neand.), — denn es steht ἥμαρτεν — Meinung der Jünger seyn?

V. 3. Was das Urtheil über die teleologische Bedeutung anlangt, welche der Herr jenem Unglück giebt, so ist allerdings zu sagen, daß, da nichts im Universum einzeln steht, sondern Alles mit Allem zusammenhängt, jede einzelne Existenz und jeder einzelne Zustand so viel Zwecke hat, als Beziehungen zwischen ihm und andern stattfinden, daher auch der hier erwähnte Zweck nicht als der einzige angesehen werden kann, vgl. zu Röm. 11, 11., aber auch der vorliegende Zweck war von Gott beabsichtigt (11, 4.) Ἔργα τοῦ θεοῦ «die von Gott gewollten und gewürkten Werke» und hier in specie die vom Messias vollzogenen. Ἵνα wie 1, 8. 13, 18.

V. 4. 5. Der Ausspruch scheint nur motivirt, wenn die Zuhörer an mögliche Hindernisse dachten, welche sich dieser Heilung entgegensetzen konnten; ein solches wäre, daß es Sabbath war, doch wird dieser Umstand erst V. 14. nachgebracht. Möglich, daß dem Erlöser nur die herannahende Todesstunde vor Augen stand. Ἡμέρα und νύξ die Zeit des Arbeitens und des Ruhens, mit dieser Zeit des Arbeitens wird die Lebenszeit verglichen. Ὅταν von Vulg., Luth. und auch in der neuesten Zeit «so lange als» übersetzt, bis von Fritzsche Comm. in Marc. S. 86. in Frage gestellt wurde, ob es dies heißen könne; er nimmt vielmehr die kausale Bed. „quandoquidem" an (so schon Zw.), seitdem auch Wahl, Mey., Lücke, de W. In den Zusammenhang paßt sie nicht wohl, und — läßt sie sich sprachlich belegen? Fr. verweist auf Plato Euthyd. §. 56. ed. Heind., d. i. S. 295. Steph., aber dort heißt ὅταν gewiß nur «wann», vgl. Schleierm.; dagegen scheint sie allerdings durch die von Viger angeführte Stelle des Arist. de mundo c. 4. ed. Becker T. I. S. 395. gerechtfertigt, doch hat Kapp in s. Ausg. an der Lesart Anstoß genommen und ὅτι ἄν vorgeschlagen. Wir meinen, daß die temporale Bed. ganz am Orte ist: quo tempore, wie Bretschn. erklärt, dies ist dem Sinne nach = quamdiu (so auch Kling). Φῶς mit Rückblick auf 8, 12., aber hier in specieller Beziehung auf das natürliche Licht, welches dem Blinden wiedergegeben werden sollte, vgl. V. 39.

V. 6. 7. Auch sonst werden bei Wunderheilungen äußere Mittel angewendet 2 Kön. 4, 41. Jes. 38, 21. Mrk. 7, 33. und bei einem Blinden Mrk. 8, 23. Daß im Speichel wie überhaupt, so insbesondere bei Augenleiden eine Heilkraft liege, erwähnt Plinius, hist. natur. 28, 7. Serenus Sammonicus, carmen de medicina, c. 13. v. 225.: si tumor insolitus typho se tollat inani, turgentes oculos vili circumline coeno; dies zeigt auch die Geschichte der Blindenheilung des Kaisers Vespasian, s. Sueton, vita Vesp. c. 7. Tacitus, hist. 4, 81., desgl. vgl. die Rabb. bei Lightf. z. d. St. Natürlicherweise beschränkte sich indeß jene Heilkraft nur auf Linderung von Inflammationen, Geschwulst u. dgl.; daß ein Blindgeborner durch das von Jesu angewandte äußere Mittel nicht sehend werden kann, sieht auch Dr. Paulus ein, dessen Ausweg zu charakteristisch ist, um hier übergangen zu werden. «Traf es sich vielleicht zufällig, daß Jesus, während er aus andern Ingredienzien das, was er auf die Augen strich, mischte, auch ausspuckte, und der Blindgeborne nun meinte, die Augensalbe sei aus dem Ausgespuckten entstanden?» (!) Eben weil jene äußeren Mittel an sich als unnöthig erscheinen, haben sich die Kirchenväter in allegorischen Deutungen derselben versucht, oder, wie Chrys., Theoph., auch Mel., Calv., ethische Zwecke angenommen, den Zweck, durch den Gang nach dem Teiche die Aufmerksamkeit der Leute mehr zu erwecken, oder den Glauben des Blinden auf die Probe zu stellen, oder jenem noch schwachen Glauben an der äußeren Handlung einen gewissen Halt zu geben. Wir meinen, da, ähnlich wie bei der magnetischen Würksamkeit, in mehreren Fällen der Blick, die Hand, der Speichel des Erlösers zur Vermittlung dient, daß sich die heilende Kraft Jesu eben in diesen Fällen in der That gewisser «Konduktoren» bedient habe, vgl. m. vermischte Schriften Th. 1. S. 80. Was das Waschen im Teiche betrifft, so schreiben dem Teiche auch einige Rabbinen (s. Schöttgen) und ebenso neuere Reisende Heilkräfte zu, s. Robinson II. S. 155.; wir aber meinen, daß das Hinschicken des Blinden nach dem Teiche keinen anderen Zweck gehabt, als um sich, nachdem das Aufgelegte seine Würkung gethan, dort wieder zu reinigen. Das εἰς nach νίψαι ist wohl nach der Formel λούε-

σθαι ἐς λουτρῶνας «in die Badehäuser baden gehen» (Passow) zu erklären, oder auch «sich abwaschend hinein»; der Artikel τοῦ ist Neutr., wie Luk. 13, 4. u. Joseph. de bello jud. II, 16, 2. VI, 7, 2., woselbst von der Gegend um den Quell die Rede ist. Der Teich findet sich am Ausgange des Tyropöon südlich vom Tempelberge. Die Interpretation des Namens Σιλωάμ ist in neuerer Zeit für ungrammatisch erklärt worden, Lücke 1. A.: «gern möchte man dem Joh. zutrauen, er habe seine Muttersprache richtiger verstanden.» Ich habe aber in meinen Beiträgen zur Spracherklärung des N. T. S. 120 f. aufmerksam gemacht, daß das י in שִׁילוֹחַ als aufgelöstes dag. f. anzusehen und daß alsdann das Wort entweder als abstr. = שֶׁלַח effusio *), d. i. Wasserleitung, oder auch wie die Form יִלּוֹד, אִילּוֹב passivisch = «der Gesendete» seyn kann; der ersteren Meinung ist Gesen. beigetreten, die letztere wird von Hitzig, Komm. z. Jes. S. 97. vorgetragen. Nun fragt sich aber: was will der Ev. mit dieser Bemerkung? Ist es eine rein etymologische Glosse (Olsh.)? Aber eine solche wäre hier völlig zwecklos und ist nicht einmal 5, 2. gegeben. So hat also der Ev. eine Bedeutsamkeit, etwas Providentielles in jener Benennung gefunden. Er hat dieselbe entweder in Beziehung gesetzt zu dem abgesandten Blinden, Beng.: et ab hoc tempore nomen loci erat monumentum miraculi facti; oder er hat andeuten wollen, daß, indem der Quell, dessen Name = Messias, die Heilung vollendete, doch Christus selbst der Würkende war (Theoph., Beza). — Daß der Mensch zum Teiche geführt worden, wird zwar nicht erwähnt, ist aber nach dem Zusammenhange anzunehmen.

V. 8—12. Man sieht, daß der Mensch von den Vorübergehenden schon oft bemerkt worden und daher bekannt gewesen. Führt auch der Text nicht darauf, daß das Verlangen, Jesum zu suchen (V. 12.), aus böser Absicht kam, so muß man doch annehmen, daß sie nur in solcher die Sache vor die Pharisäer bringen.

V. 13—16. Die Leute bleiben bei dem Nebenumstande stehen, daß durch jene Heilung der Sabbath gebrochen sei, das

*) Dies ließe sich auch passivisch übersetzen, Guß = das Gegossene.

πηλὸν ἐποίησεν ist dabei die Hauptsache, auf dieses geht auch die Frage der Pharisäer in V. 15. Nach Lightf. wurde ausdrücklich von einigen Rabbinen verboten, am Sabbath Speichel auf die Augenlieder zu thun, wogegen andere dies bei entzündeten Augen für zulässig hielten. Man erkennt auch hier, daß nicht alle Pharisäer in gleichem Grade befangen waren. Παρὰ τοῦ θεοῦ bezeichnet den Propheten, vgl. V. 17. 29. 33., ἁμαρτωλός hier in specie der Gottesverächter, vgl. V. 31.

V. 17—23. Da das Argument des Sabbathbruches nicht bei allen Mitgliedern des Synedriums durchdringt, soll der Geheilte selbst es unterstützen, aber der Mann ist muthig genug, seine Ueberzeugung zu bekennen. Ὅτι in V. 17., wie 2, 18. Da der Geheilte die Absicht der Inquirenten nicht unterstützt, so glauben sie durch Verhör der Aeltern einen Betrug herauszubringen. In den Antworten der Aeltern spricht sich ein ähnlicher Charakter, wie in denen des Sohnes aus, eine gewisse Keckheit mit Klugheit verbunden. Ἡλικίαν ἔχει, nämlich ein solches Alter, um selbst vor Gericht Zeuge zu seyn. Wann der hohe Rath die V. 22. erwähnte συνθήκη — nicht sowohl Beschluß als Uebereinkunft — gemacht habe, ist nicht erwähnt, ebensowenig als die ἐντολή K. 11, 57.

V. 24—27. Bei dem Verhör mit den Aeltern war der Mensch entlassen worden; er wird wiedergerufen und der Versuch gemacht, ihn durch die hierarchische Autorität zu schrecken. Δὸς δόξαν, man giebt Gott die gebührende Ehre, wenn man thatsächlich seine Eigenschaften anerkennt, namentlich die Allwissenheit (Jos. 7, 19. Esr. 10, 11.). Die Antwort lautet jetzt rückhaltvoller. In der Hoffnung, einen Widerspruch zu entdecken oder einen Verdachtsgrund zu gewinnen, wiederholen sie die Frage nach dem Wie, nun aber äußert sich bei dem schlichten, derben Menschen der Unwille so derb, daß er in Hohn übergeht. Οὐκ ἠκούσατε «ihr habt keine Ohren gehabt.»

V. 28—33. Sie vergelten den Sarkasmus mit Schimpf und bezeichnen das selbst als Schmach, Jesu Jünger zu seyn, dessen Qualität man nicht kenne (s. zu 7, 27.), während Moses göttliche Offenbarung empfangen. Wiederum mit Ironie (θαυμαστόν ἐστιν), aber mit der Kraft einfacher Geradheit

entgegnet der Geheilte. *Γάρ* elliptisch «redet nicht so», wie unser «denn doch», vgl. den Gebrauch in Antworten Apg. 8, 31. 1 Kor. 9, 9. *Ἐν τούτῳ* «bei einem Falle, wie der vorliegende» (4, 37.). Das *πόθεν* erklärt er V. 33. durch *παρὰ θεοῦ*. — *Ἁμαρτωλός*, wie aus dem Gegensatz erhellt, ein Gottesverächter. Vgl. Jes. 1, 15. Ps. 66, 18. Homer Ilias 1, 218.: *ὅς κε θεοῖς ἐπιπείθηται, μάλα τ' ἔκλυον αὐτοῦ.* Im Streit hatte der Muth des Mannes sich gekräftigt (V. 25.).

V. 34. *Ὅλος* erklärt Grot. für Hyperbel «von Jugend auf»; Mald., de W. = *ὅλως*, aber dann würde nicht *ἐγεννήθης* stehen; richtiger «nach Leib und Seele», so daß der Mangel des Leibes die Befleckung der Seele offenbart (dies meint Chrys., obwohl er mit Grot. zu stimmen scheint). Ein hierarchischer Hochmuth, wie er sich 7, 49. aussprach, mußte durch solche Begegnung aufs tiefste entrüstet werden. *Ἐκβάλλω* bloß mit *ἔξω* verbunden (6, 37. 12, 31.), scheint nur das Hinausstoßen aus dem Sitzungssaal zu bezeichnen (Fr.), doch läßt das Gewicht, das Jesus V. 35. hierauf legt und der Beschluß V. 22. eher an eine Ausschließung aus der Gemeinde denken (Olsh., de W.), in der christlichen Kirche gebrauchte man die Formel *ἐκβάλλειν τῆς ἐκκλησίας*.

V. 35—38. Wie 5, 14. hatte Jesus auch diesmal die Wohlthat geübt, ohne Belehrung hinzuzufügen, erst nun geschieht dies, nachdem die gemachten Erfahrungen die Glaubensdisposition in dem Menschen erhöht. Des bewiesenen Glaubensmuthes wegen hält Jesus ihn für würdig, die volle Wahrheit zu vernehmen. Die Frage spannt desto mehr, indem sie, obwohl nur auf die Bereitwilligkeit zu glauben gerechnet werden konnte, bereits den Glauben voraussetzt. Cyr., Chrys. meinen, *σύ* sei emphatisch «bist du es, der so» u. s. w., aber an sich nicht passend und auch sonst ist *σύ* nachdrucklos vorangestellt (8, 33. 18, 34.). Soll man sagen, daß der Mensch wußte, wer mit ihm sprach? Theoph., Er., Lampe verneinen es, und nicht ohne Grund; als ihn Jesus nach dem Teiche schickte, konnte er noch nicht sehen, nach seiner Zurückkunft scheint er Jesum nicht mehr gefunden zu haben. Aber sollte der kecke Mann, von einem Unbekannten so angeredet, demselben sofort mit der von Zutrauen zeugenden Frage entgegenkommen? Wahrscheinlicher ist doch die

Voraussetzung, daß er Jesum erkannte — wir wollen nicht sagen aus der Stimme, sondern lieber voraussetzen, daß noch einige andere, hier nicht berichtete Worte gewechselt sind. Bis jetzt hat er nur den Propheten in Christo gesehen (V. 33. 17.). *Kai* in V. 36. bei rasch einfallenden Fragen, indem das *καὶ* genauer an das vorher Gesagte anknüpft (14, 22.). Das doppelte *καὶ* in V. 37. ist zu erklären wie 6, 36. Nicht unwahrscheinlich ist, daß *ὁρᾶν* in dem *ἑώρακας* sich auf die Erfahrung des Messias bezieht (15, 24. 6, 36.). Rührend ist es, die demüthige Fügsamkeit des Mannes gegen Jesum mit seinem Trotz gegen die Volksführer zu vergleichen.

V. 39. Diese Worte sind, wie Mtth. 11, 25., als ein laut geführtes Selbstgespräch des Herrn anzusehen, zu welchem das eben Vorgegangene die Veranlassung giebt. Der leiblich Blinde, der niedrigsten Volksklasse angehörig, ist auch ein Unwissender gewesen und ist leiblich und geistlich zugleich sehend geworden. Mit Rücksicht hierauf spricht Jesus von seiner Würksamkeit als Licht der Welt; der Sache nach verwandt ist Luk. 5, 32. 15, 7. Mtth. 11, 25. 1 Kor. 1, 20.; ähnliches Hinüberspielen des Leiblichen ins Geistliche Mtth. 19, 23. 24. 11, 5. 8, 22. In *κρίμα* hier wie in *κρίσις* 3, 19. könnte man versucht seyn, nur den Begriff der Scheidung hervorzuheben, Zw.: «Entscheid», auch Wahl, aber dem Sprachgebrauch nach heißt *κρίμα* nur «Gericht», und in der That ist ja mit dieser Scheidung auch das, was das Gericht ausmacht, die Vergeltung, verknüpft. In *ἵνα* ist die Absicht, doch — nach anticalvinischer Fassung — nicht die direkte, sondern die indirekte festzuhalten, vgl. Luk. 12, 51. In *μὴ βλέποντες* und *βλέποντες* halten Einige nur die subjektive Seite fest, vgl. V. 41.: *λέγετε ὅτι βλέπομεν*, also «die sich selbst für Sehende oder Nichtsehende halten.» Allein in der Regel tritt eben dieses doch bei jenen ein, die das eine oder andere würklich sind, daher nehmen wir die objektive Seite dazu, wie dies ja auch bei *νήπιοι* und *συνετοὶ* Mtth. 11, 25. der Fall ist, wiewohl freilich das *βλέπειν* und *συνιέναι* nur ein relatives ist und die *νήπιοι*, die an Christum glauben, im Verhältniß zu jenem Wissen, die wahrhaft Sehenden sind.

V. 40. 41. Wenn τυφλοί streng auf τυφλοί in V. 39. zurückzubeziehen, so haben die Pharisäer gemerkt, daß sie als die βλέποντες, zugleich aber auch als die τυφλοί bezeichnet werden (Mtth. 15, 14.). In dem Ausspruche Jesu sind nun zwar die τυφλοί nicht die Blindgewordenen, sondern die ursprünglich Blinden, aber der Wechsel dieser Beziehungen hat nichts Befremdendes. Die Satzform εἰ — νῦν δέ kommt, wie bei den Klassikern, so auch bei Joh. einigemal vor, K. 8, 40. 15, 24. Schwierig ist der Satz οὐκ — ἁμαρτίαν. Da er sich auch 15, 22. 24. findet, so wünscht man ihn hier ebenso zu fassen; dort nun ist streitig, ob ἁμαρτία die Sünde oder Schuld im Allgemeinen, oder in specie die Schuld und Sünde des Unglaubens bezeichne; unbestritten ist, daß die Formel dort bedeutet: «sie wären (relativ) schuld- oder straflos.» Danach könnte man nun hier mit Tittm. erklären: «Wenn ihr unerfahrene Leute wäret, so könnte euch der Unglaube an mich vergeben werden, da ihr aber Schriftgelehrte seid, so bleibt eure Sünde unvergeben.» Aber würde dann nicht die subjektive Seite, die doch das λέγετε — welches hier «sich rühmen» (Apg. 5, 26.) — sogar ausdrücklich hervorhebt, ganz übersehen? Also müßte man mit Lücke die zweite Hälfte so erklären: «Wäret ihr ohne die Fähigkeit der Erkenntniß, so hättet ihr an eurem Unglauben keine schuldvolle Sünde, ihr könntet dann eben nicht erkennen und glauben; so lange ihr aber die dünkelhafte Selbstverblendung nicht abthut, kann der Unglaube nicht weichen.» Aber so entsprechen sich die beiden Glieder nicht. Man wird daher geneigt, die specielle Beziehung auf die Sünde des Unglaubens aufzugeben: «Gehörtet ihr zu den Unwissenderen, welche das Erlösungsbedürfniß zu fühlen pflegen, so könnte euch durch mich die Sünde vergeben, und die Schuld hinweggenommen werden» (Calv., Zw., Mald., de W.). Allein so wird der Zusammenhang mit V. 39. aufgehoben, wo das βλέπειν doch nur sagen will «Christum erkennen.» Daher erklären wir doch mit Mey. vom Unglauben: «Wenn ihr zu den Unwissenden gehörtet, so würdet ihr wie diese gläubig, und in dieser Hinsicht schuldlos werden; da ihr euch aber auf euer Sehen etwas einbildet, so beharret ihr in eurer Sünde.» Das umfassendere ἡ ἁμ. μένει im Gegensatz statt ἔχετε ἁμαρτίαν, wie 3, 36.

Kapitel 10.

Gleichnißrede von der Beschaffenheit des rechten Volksleiters und dem Verhalten der Schafe zu ihm.
V. 1—6.

V. 1. 2. In dem Bewußtseyn, zu den Sehenden zu gehören, traten jene Schriftgelehrten als Volksleiter auf (Röm. 2, 19.); jener Blinde hatte den Beweis abgelegt, daß ein tieferes Bedürfniß der Seele der Leitung solcher Führer sich nicht anvertrauen mochte: so war die Veranlassung zu dem nachfolgenden Gleichniß gegeben. In formeller Hinsicht ist aber das Gleichniß unvollkommen, denn einmal fehlt die Auflösung, oder vielmehr da, wo sie eintreten soll, nämlich mit V. 7., folgt eine neue Wendung und weitere Entwickelung des Gleichnisses; ferner wird nicht, wie sonst in der Parabel, ein sich fortbewegendes Ereigniß aus dem gewöhnlichen Leben, sondern ein Verhältniß vorgeführt; in der Weise, wie die Rede vorliegt, ist sie daher nicht sowohl eine Parabel als eine Allegorie, ebenso 15, 1 f. *), vgl. Strauß 4. A. I. S. 680. u. m. Glaubw. d. ev. Gesch. 2. A. S. 340. Jene falschen Volksleiter — dies ist der Grundgedanke — nahen sich nicht auf dem rechten Wege der theokratischen Heerde, daher leiten sie dieselbe auch nicht recht, und sie vertraut sich ihnen nicht an. — Zum Verständnisse ist auf das Hirtenwesen des Morgenlandes hinzuweisen, vgl. die gelehrte Beschreibung in Bochard Hierozoicon I. B. 1. K. 43. u. 46. Des Abends werden die Heerden in einen unbedeckten Platz geführt, der mit einer niedrigen Mauer von Steinen umgeben, daher ἀναβαίνειν; an der Thür hält zuweilen ein bewaffneter Knecht Wache, daher θυρωρός. Am Morgen kommt der Hirte, wird von dem θυρωρός eingelassen und ruft dem Leithammel; doch haben auch einzelne Thiere der Heerde, und zwar auch noch in gegenwärtiger Zeit, ihre besonderen Namen, τὰ βουκολικὰ

*) Lücke bestreitet die Zulässigkeit der Benennung «Allegorie», aber was er sagt, führt nicht zum Zweck. Schon Calv. sagt zu V. 7. — aber von der Ansicht aus, daß V. 7. Erklärung von V. 1. —: nisi addita fuisset haec expositio, tota oratio allegorica esset. Vgl. Unger de parab. S. 22.

ἐπιφωνήματα, Longus Pastor. l. IV. ed. Schaef. S. 133.: τὰς αἶγας προὔειπε καὶ τοὺς τράγους ἐκάλεσεν ὀνομαστί. Räuber pflegten wohl des Nachts über die niedrige Mauer zu steigen. Vgl. z. Auslegung Wölle, de introitu in ovile, Lips. 1748.; Voretzsch, de loco Joa. X, 1—18, Altenb. 1838.; besonders Chr. Fr. Fritzsche, in Fritzsch. opusc. comm. I. — Durch die αὐλή wird die Theokratie Israels bezeichnet (Mich. 2, 12. Ez. 34, 14.), die mit der aus ihr hervorgegangenen christlichen Kirche wesentlich identisch ist (V. 16.). Die Vergleichung Israels mit einer Heerde und Gottes mit dem Hirten ist nach dem A. T. stehend, doch wurden auch die Volksleiter, Fürsten und Propheten mit dem Namen «Hirten» belegt (Jer. 23. Ez. 34. Zach. 10, 2. Jes. 40, 11. Ps. 80, 2. Sir. 18, 13.). Als Vergleichungspunkte kann man anführen: die Sorgfalt eines Hirten einerseits, andererseits die Wehrlosigkeit der Heerde, namentlich der Schafheerde, das enge Zusammenschließen, insbesondere der Schafheerde u. s. w. Was nun zuvörderst die Deutung der Thür betrifft, so müssen diejenigen Ausleger, welche V. 9. keine Wendung des Gleichnisses zugeben, schon hier Christum darunter verstehen (Cyr., Aug., Calv., Beza, Beng., Kuin.). Läßt der Zusammenhang diese Fassung zu? Mit Rücksicht darauf, daß die Pharisäer den Blindgebornen von Christo hatten zurückhalten wollen, konnte Christus sagen: «Nur diejenigen sind ächte Volkshirten, welche mit Anschluß an mich selbst in der Theokratie würken» (Beza). Allein von anderen Gründen abgesehen, geht aus der Vergleichung von V. 14—16. und 27. 28., auch von V. 9—11. deutlich hervor, daß Christus auch schon V. 2—4., wenn nicht ausschließlich, doch vorzugsweise sich selbst dem κλέπτης gegegenübergestellt hat, was will dann bei ihm das Eingehen durch die Thür sagen? Der Begriff von θύρα müßte dann zum wenigsten so erweitert werden, wie es von Lampe geschieht, nach dessen Erklärung Christus sich V. 7. 9. als die Thür bezeichnet, insofern er die wahre Gerechtigkeit des Reiches Gottes verleiht und ὁ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας derjenige Volksleiter ist, welcher auf diese Gerechtigkeit vorbereitet. Aber dieser Begriff der durch Christum zu erlangenden Gerechtigkeit gehört dem bestimmten dogmatischen Zusammenhang

der paulinischen Briefe an und kann hier nicht hereingebracht werden. Schon Chrys., Theoph. verstehen daher hier unter der Thür die h. Schrift, insofern der ächte Hirt sie kennen müsse, Theod. Herakl., insofern Christus in ihr geweissagt sei, aber erst Mald. und Crell treffen das Richtige. Nicht was θύρα einzeln bedeute, ist zu fragen, sondern was das Eingehen und Nichteingehen durch die Thür bezeichne, und dies kann nur seyn der regelmäßige, von Gott geordnete Zugang, d. i. die göttliche Berufung (Mald.: divina auctoritas) und das selbstsüchtige Sichaufdrängen (Jer. 23, 21.). Wer mithin als ein Unberufener die Heerde Gottes leiten zu wollen sich unterfängt, kommt zu ihr nicht als Leiter, sondern — vom Eigennutz geleitet — als Dieb und Räuber, welcher der Gemeinde den Bach des wahren Lebens abgräbt und sie geistig tödtet (V. 10. Ez. 3, 18. 34, 8.); wer dagegen von Gott berufen die Leitung übernimmt, erweist sich als Hirt der Schafe.

V. 3—5. Kommt am Morgen der ächte Hirt, so wird ihm aufgethan, die Schafe erkennen seine Stimme, er ruft jedes einzelne mit seinem Namen, führt sie auf die Weide, geht ihnen als Wegweiser voran, und sie leisten ihm Folge. Um das τὰ ἴδια zu erklären, ist nicht nothwendig mit Fr., Lücke darauf hinzuweisen, daß verschiedene Heerden in derselben Heerde geborgen wurden, vielmehr führt ἴδια V. 12. und ἔχω V. 16. darauf hin, daß der Begriff des Eigenthums hervorgehoben werden soll, die eigenen Schafe kennet er auch namentlich (V. 14.); das Kennen des Namens die speciellste Bekanntschaft, vgl. Jes. 43, 1. Aus dem Folgenden erhellt deutlich, daß der Erlöser bei dieser Beschreibung des Hirten sich selbst als den von Gott verordneten Hirten (vgl. zu V. 11.) im Auge hat, auch aus dem Zusammenhange geht dieses hervor, denn es ist auf den Trotz Rücksicht genommen, mit welchem der Blindgeborne sich den Volksleitern entgegenstellte und auf die Folgsamkeit, mit der er dem Heilande Folge leistete. Man fragt, ob ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει, ohne eigene Bedeutung, nur dazu diene, «das geordnete Wesen der theokratischen Gemeinschaft darzustellen» (Grot., Lücke), oder eine specielle Bedeutung habe. Berücksichtigt man das bei Joh. oft wiederkehrende πᾶν, ὃ δίδωσί μοι ὁ πατὴρ, πρὸς ἐμὲ

ἥξει (6, 36. 10, 29.), so möchte man Gott darunter verstehen (Mald., Beng.); daß der Thürhüter eine untergeordnete Person, würde noch nicht dagegen sprechen, denn der Herr der Hürde konnte nicht genannt werden, da dies eben der Hirte selbst war, man hat daher nur das Moment des Oeffnens festzuhalten. Das ἀκούειν ist als vorangehend der Ausführung zu denken, das οἴδασι τὴν φωνήν findet auf dem Wege zur Weide und während der Weide statt, über den geistigen Gehalt des Ausdrucks s. V. 14. Statt τὰ ἴδια πρόβατα liest Lachm. nach cod. B D L, Kopte und e. a. τὰ ἴδια πάντα, und allerdings scheint πρόβατα nur durch Abschreiber zur Erklärung zugefügt (Fr.). — Ἀλλότριος in V. 5. nimmt weder das κλέπτης in V. 1. wieder auf, noch wird es durch das μισθωτός in V. 12. wieder aufgenommen, es dient nur zur Charakteristik der Schafe (Lücke) und das φεύξονται bezieht sich auf das Verhalten des Blindgebornen gegen die Volksleiter.

V. 6. Das Wort παροιμία im griech. Sprachgebrauch «Sprüchwort» und, da die Sprüchwörter häufig bildlich, auch Bezeichnung bildlicher Rede, Basilius, hom. in prov. Sal. init.: παρὰ δὲ ἡμῖν παροιμία ἐστὶ λόγος ὠφέλιμος μετ᾽ ἐπικρύψεως μετρίας ἐκδεδομένος, vgl. bei Joh. K. 16, 25. 29. Auch מָשָׁל und مثل im Arab. bedeutet sowohl Sprüchwort als Gleichniß, wie denn auch παραβολή Luk. 4, 23. andererseits das Sprüchwort bedeutet. So umfaßt denn bei Joh. der Ausdruck jede bildliche Rede, sei es die eigentliche Parabel oder die Allegorie. Das Nichtverstehen schließt nicht sowohl jeden Grad des Verständnisses, als das eigentliche genauere Verständniß aus.

Weitere Entwickelung der Gleichnißrede. V. 7—18.

V. 7. 8. Man kann nun eine Pause in der Rede annehmen, während welcher die Pharisäer über die Bedeutung der θύρα unter einander sprechen mochten, und wie nun Jesus sonst bei Joh. seine Aussagen steigert, und diese Steigerung gerade an anstößige Ausdrücke anknüpft (6, 56. 8, 57.), so steigert sich hier der vorher ausgesprochene Gedanke dadurch, daß Christus nun noch Höheres von sich aussagt, indem er sich selbst als die Thür bezeichnet. Wie diejenigen Ausleger, welche keine Wen-

dung in der Parabel zugeben, durch diesen Ausspruch bewogen, θύρα in V. 1. nach vorliegender Stelle erklärten, so ließ man nun auch das obige Gleichniß auf die Auslegung von V. 7. und 9. Einfluß ausüben; man hielt die Beziehung auf die Leiter und Lehrer fest, und erklärte demnach den Gen. τῶν προβάτων «die Thür zu den Schafen», Luth., Er., Beng., Mey.; allein schon V. 9. und noch unzweifelhafter von V. 11. an tritt doch die Beziehung Christi nicht zu den Hirten, sondern zu der Heerde hervor, daher wir denn auch in dieser Hinsicht eine Wendung des Gleichnisses annehmen und mit Beza erklären: ostium, quo ingressus in caulam patet ovibus. — V. 8. erscheint uns, wie deutlich auch die Worte an sich sind, als einer der schwierigsten Aussprüche des N. T.'s. Was die Lesart anlangt, so läßt zwar cod. D πάντες aus, cod. E M G S und e. a. πρὸ ἐμοῦ, welches letztere auch Beng. und Matthäi verworfen haben; aber die Vermuthung liegt zu nahe, daß man jene Worte ausgelassen hat, weil sich die Manichäer auf die Stelle stützten, um gegen die göttliche Sendung der Propheten des A. T.'s zu argumentiren; auch bietet der bei dieser Auslassung nur undeutlicher gewordene Satz dieselbe Schwierigkeit für die Auslegung dar. Dem einfachen Wortsinne nach erklärt Christus hiemit alle Volksleiter, welche vor ihm aufgetreten, für Unberufene, für Diener der Selbstsucht (Mtth. 23, 13.). Allerdings kann man ohne Gewaltsamkeit den Satz auf die Zeitgenossen Jesu einschränken und sich dabei auf das praes. εἰσί berufen, obwohl sich dieses praes. auch so fassen ließe: «alle, die auftraten, sind u. s. w.» Aber das noch durch ὅσοι verstärkte πάντες würde doch diese Beschuldigung in einer unverantwortlichen Allgemeinheit aussprechen, da ja auch Männer wie Nikodemus, Gamaliel unter diesen Volksleitern waren; auch fällt auf, warum der Herr das vor ihm Aufgetretenseyn hervorhebt. Wird es einem unter diesen Umständen schwer, in den Worten nichts weiter, als die Erklärung zu sehen, daß «er, Jesus, der erste seiner Zeit, der sich wahrhaft des Volkes annehme» (so Ebrard, Mtth. 9, 36.), so könnte man sich zunächst versucht fühlen, eine Beschränkung dadurch hervorzubringen, daß man ἔρχεσθαι nach Jer. 23, 21. von dem eigenmächtigen Auftreten verstünde, wie

Clem. Alex. stromata I. p. 311., Aug. c. Faust. l. 16. c. 12., Hieron. in c. 7. Hos., Euth., Tarnov; allein in dem blo-ßen ἔρχεσθαι liegt nicht jener Nebenbegriff. Dazu kommt das Bedenken, daß man den strengen Gegensatz zu V. 7. vermißt, welcher doch nur dann da wäre, wenn Christus sich dort als den Hirten bezeichnet hätte. Da er sich die Thür nennt, so erwartet man hier den Gedanken: «Alle diejenigen, welche mich nicht als die θύρα anerkannt haben.» Diesen Gedanken haben nun auch diejenigen zu gewinnen gesucht, welche mit Aug. tr. 45. in Joan., Camer. πρό durch praeter, me neglecto, erklären, oder, wie Elsn., Baier im thes. nov. phil.-theol. in der gelehrten Abhandl. T. II. S. 523., Kling, ἔρχεσθαι πρό in dem Sinne nehmen «vor mir vorbeigehen.» Aber statt dessen würde die Sprache fordern παρ' ἐμὲ παρῆλθον. Auf eine andere Weise haben eine Beschränkung, und, wie es scheint, eine ge-nauere Beziehung auf V. 7. diejenigen gewonnen, welche den Ausspruch von falschen Messiassen verstehen, wie Chrys., Beza, Calv., Grot. Und zwar hätte man dabei nicht nöthig, mit Zw. (er sagt, auch im Deutschen vertausche man vor und für), Luth. (Walch. XI. S. 1520.), Mel., Lampe, Wolf πρό in der Bed. «anstatt» zu nehmen (dies nur, wenn es = ὑπέρ, in commodum), sondern, da Christus, indem er sich die Thür der Schafe nannte, sich damit auch indirekt als den Messias bezeichnete, so konnte er in diesem Zusammenhange fortfahren: «diejenigen, welche vor mir in meiner Qualität aufgetreten sind.» Nach Buc. findet sogar schon V. 1. 2. die Beziehung auf fal-sche Lehrer und Pseudomessiasse zugleich, nach Mald. auf die letzteren ausschließlich statt. Bei dieser Fassung hat nun aber wieder der Ausleger die Geschichte gegen sich, welche nur von falschen Messiassen nach Christus weiß. Selbst wenn man zu-gäbe, daß Joseph. einige solcher Erscheinungen mit Schweigen übergangen hätte, und wenn man mit Bauer den Ausspruch Christi Mtth. 24, 24. zum Beweise gebrauchen dürfte, daß die Erscheinung von falschen Messiassen damals eine geläufige Vor-stellung gewesen, so würde immer noch der Einwand erhoben werden können, daß der Ausdruck πάντες ὅσοι auf eine größere geschichtliche Bedeutung solcher Irrlehrer hinweise. So beken-

nen wir auf keine Weise die Bedenken, welche der Ausspruch erregt, ganz befriedigend heben zu können.*) — Zwar steht τὰ πρόβατα unbestimmt, wie V. 7., so daß man es universell nehmen könnte, in welchem Falle es seine historische Richtigkeit verlieren würde, aber auch V. 3. wird das zunächst unbestimmte τὰ πρόβατα nachher durch ἴδια specialisirt.

V. 9. 10. Noch einmal wird der Gedanke accentuirt, daß nur durch Christi Vermittelung man auf eine heilbringende Weise der Theokratie angehören kann. Hat man V. 7. die Beziehung auf die Volksleiter festgehalten, so wird man sie auch hier nicht aufgeben wollen, und Lücke hält sie auch noch A. 3. ausschließlich fest; Andere, welche nicht verkennen mögen, daß die Schafe als die Subjekte bezeichnet sind, suchen sich durch die Bemerkung zu helfen, daß ja der Hirt der Heerde Christi nothwendig zugleich ein Glied der Heerde seyn muß. Ich meine, wenn einmal in Bezug auf die θύρα in V. 7. die Gleichnißrede eine Wendung erfahren hat, daß man sich um so weniger weigern kann, dieselbe auch in Bezug auf die Eingehenden anzuerkennen. Den Hauptbegriff drücken die ersten Worte aus δι᾽ ἐμοῦ σωθήσεται, innerhalb dieser αὐλή ist der Quell der σωτηρία, diese αὐλή ist aber hier schon neutestamentlich gefaßt (s. zu V. 16. u. V. 1.). In Rückblick auf V. 3. 4. wird nun noch in bildlicher Form das Wohl als der Genuß der Weide geschildert; εἰσέρχεσθαι und ἐξέρχεσθαι soll nach Fr. im eigentlichen Sinne genommen die beiden Momente ausdrücken: admittetur in locum munitum, et aperientur ei fores eo eventu, ut pascatur, unsrer Ansicht nach ist der Ausdruck gewählt, damit das εἰσέλθῃ erweitert werde, vgl. 4 Mos. 27, 17., wo allerdings von dem Hirten die Rede ist; ob nun bei dem Tropus zugleich bestimmt an den phraseologischen Gebrauch im Hebr., wo εἰσέρχ. und ἐξέρχ. «Handel und Wandel» bezeichnet, gedacht sei (5 Mos. 28, 6. Ps. 121, 8.), kann man in Frage stellen. Mit V. 10. tritt nun wieder statt des Vergleichs mit der Thür der mit dem Hirten ein, und zwar sehen wir von ἐγὼ ἦλθον an die Rede

*) Die Erkl. von Olsh. (ähnlich Placäus) übergehen wir, da sie zu vieles wider sich hat.

bis V. 15. als Ausführung dessen, was V. 9. von dem Wohlseyn der Schafe gesagt ist. Wer unberufen auftritt, raubt den Schafen ihren Besitz und selbst das Leben, wogegen Christus das Leben und alle Fülle giebt.

V. 11—13. Nun tritt das Prädikat, welches sich der Herr schon V. 2. angeeignet, in voller Bestimmtheit hervor. Unrichtig übersetzt Luth. «ein Hirte», vielmehr besagt der Art., daß der Herr urbildlich ausdrückt, was zum rechten Hirten gehört; ohne wesentlichen Unterschied des Sinnes könnte statt ὁ καλός (der rechte, vgl. καλὸς στρατιώτης 2 Tim. 2, 3.) auch ἀληθινός stehen. Zwar wird Ez. 37, 24. der Messias als der rechte Hirt verkündigt, dennoch darf man nicht sagen, daß der Art. auf den schon aus den Weissagungen bekannten hinweise (Mald., Beng.), vielmehr rechtfertigt erst der Herr die Anwendung des Prädikats auf sich selbst durch den Nachweis der vollendeten Liebe zu den Schafen. Es ist richtig, was Fr. zu beweisen sucht, daß der Begriff des Hirten durch den des Lehrers nicht erschöpft wird, man achte namentlich darauf, daß nach V. 12. die Schafe ihm angehören, er hat sie sich durch sein Blut zum Eigenthum erkauft (Hebr. 13, 20. Apg. 20, 28.). Erst dadurch, daß Christus für die Seinigen gethan und gelitten hat, sind sie recht mit ihm verbunden. Der Ausdruck τὴν ψυχὴν τιθέναι ὑπέρ hat weder im Griech. noch Hebr. eine genau entsprechende Analogie, denn in der Formel שׂום נֶפֶשׁ בְּכַף heißt שׂום «nehmen», aber Homer sagt: ψυχὴν παρατίθεσθαι, Polybius ψυχὴν κατατιθέναι. Ὑπέρ drückt an sich nicht den Begriff der Stellvertretung aus (11, 50.), doch findet in der Sache eine Korrelation statt, denn wer für einen andern stirbt, erspart diesem das Sterben. Merkwürdig ist der Nachdruck, der in V. 12. 13. darauf gelegt wird, daß an sich schon, also auch abgesehen von der Erwerbung durch die aufopfernde Liebe, die Schafe Eigenthum Christi sind, vgl. ἔχω V. 16. Eine spekulative Auffassung der Logoslehre und der Erlösung läßt die tiefe Wahrheit erkennen, welche diesem Ausdrucke zu Grunde liegt (s. oben S. 65.). Bei Erwähnung des Miethlinges findet kaum noch ein Hinblick auf die Pharisäer statt, sie dient nur dazu, durch den Kontrast den Begriff des ächten Hirten zu

heben. Ist die Lesart καὶ ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ κ. σκορπίζει τὰ πρόβατα ächt, so befremdet das αὐτά. Sätze wie Xen. Cyrop. I. 4. 2. καὶ γὰρ ἀσθενήσαντος αὐτοῦ οὐδέποτε ἀπέλιπε τὸν πάππον können nicht verglichen werden, da hier nur ein Participialsatz vorgeschoben ist (Fr., auch Fr. A. Fr. Conjectanea in N. T. S. 12.); man kann vielleicht mit Fr. sagen, αὐτά bezeichne einen Theil der Schafe, der getödtet, und τὰ πρόβατα die ganze Heerde, welche zerstreut wird. Der Miethling, der ja um Lohn dient und dessen Gewinn nicht mit dem der Heerde zusammenfällt, hat kein Interesse, sich für sie zu opfern.

V. 14. 15. Vermöge dessen, daß die Heerde das Eigenthum des guten Hirten, steht er auch in engerer Beziehung zu ihr, als es der Miethling kann, es findet eine gegenseitige Sympathie statt, wie zwischen dem Vater und dem Sohne, bei welchem Ausspruche, wie K. 17, 21 ff., die Immanenz des Vaters im Sohne und des Vaters und Sohnes in der Gemeinde vorausgesetzt ist (14, 23.). Von Seiten des Sohnes erweist sich diese Sympathie der Liebe vornämlich in seiner Selbstaufopferung.

V. 16. Wie sich K. 17, 20. der Blick auf die nächste kleine Schaar zum Hinblick auf zukünftige Geschlechter erweitert, so auch hier. Alle Evv. bestätigen, daß der Erlöser, welcher bei seinen Lebenszeiten niemals über Israels Grenzen ging und auch seine Jünger auf dieses Gebiet einschränkte (Mtth. 10, 5.), aufs Bestimmteste die Berufung der Heiden vorausgesagt (Mtth. 21, 43.). Wie in den prophetischen Weissagungen, so wird auch hier die Aufnahme der Heiden in das Gottesreich als eine Aufnahme in die alttestam. Theokratie dargestellt, ganz wie Paulus spricht (Röm. 11, 17., vgl. Hebr. 3, 5. 6.). Das einende Band für beide Geschlechter ist der Versöhnungstod (Joh. 11, 52. 12, 24. 25. Eph. 2, 14—18.). Auch manche Heiden sind τέκνα τοῦ θεοῦ (11, 52.), vermöge jener inneren Sympathie mit Christo, durch die sie auch im Stande seyn werden, seine φωνή zu verstehen. Das Asyndeton μία ποίμνη, εἷς ποιμήν, auch bei Klassikern, wenn zwei Begriffe eng verbunden werden, wie ἀνδρῶν, γυναικῶν, Küster zu Aristoph. ranae, V. 156. Schäfer zu Longus S. 403.

V. 17. 18. Es wird aufs Neue an den Gedanken in V. 15. angeknüpft, die Liebe des Vaters zum Sohne beruht auf der Willensübereinstimmung 8, 29. 15, 10. Ἵνα bezeichnet nicht den subjektiven, sondern den objektiven Zweck, die Bedingung, s. zu 4, 36., vgl. τὴν ἐντολήν am Schlusse von V. 18. Das versöhnende Moment liegt nicht in dem physischen Ereigniß, sondern in der geistigen That des Todes Jesu, vgl. Röm. 5, 19. Hebr. 9, 14. Bildet dieses freiwillige Sterben nur einen Gegensatz zu allen Mächten außer Christo oder auch zu der in ihm selbst gegründeten Todesdisposition, mit anderen Worten: will er sagen, daß er wie von der Sünde, so auch vom Tode hätte unangetastet bleiben können? Die Verhandlung über diese Frage s. bei Mau, vom Tode, dem Solde der Sünden S. 20 ff. im Gegensatz zu Krabbe, vgl. auch m. Komm. zu Hebr. 2, 14. Der Zusammenhang aber, wie auch das ἀπ' ἐμαυτοῦ, das οὐδεὶς, zeigt, daß hier nur an den Gegensatz zu anderen Persönlichkeiten gedacht ist (vgl. auch V. 28.). Da sonst die Auferweckung Christi als Werk des Vaters bezeichnet wird, ließ sich früher Lücke hier zu gewungener Erklärung verleiten; nach solchen Aussprüchen, wie V. 30., läßt sich indeß nicht bezweifeln, daß die ἐξουσία des Vaters auch die des Sohnes sei, wenngleich allerdings so, daß der Vater immer als die absolute Ursach im Würken Christi zu denken ist. Christus nennt sich 11, 25. ἡ ἀνάστασις und schreibt sich 5, 21. die Theilnahme am Werke der Todtenerweckung zu; daß indeß für sein Sterben und Auferstehen, wie für alles andere Thun der Kanon K. 5, 19. gelte, d. h. daß der Vater als absolute Ursach anzusehen (vgl. V. 38.), deuten die letzten Worte von V. 18. an. Bemerkenswerth ist noch jener Ausspruch als Beleg, daß Christus auch nach Joh. seine Auferstehung vorausgesagt hat (2, 19.).

V. 19—21. Auch hier zeigt sich, daß Joh. die Gegner Jesu nicht bloß als unempfängliche darstellt; theils die Worte, theils die Werke haben auf mehrere der pharisäischen Zuhörer einen Eindruck gemacht — merkwürdig, daß diese, wie es scheint, keine (wohlthätigen) dämonischen Wunder anerkennen.

Reden am Fest der Tempelweihe. V. 22—39.

V. 22. 23. Vielleicht im Vertrauen auf die Spaltung unter den Volksanführern bleibt Jesus in der Stadt oder in der Umgebung derselben (? s. Neand. S. 538.). So kommt etwa drei Monate später das Fest der Tempelweihe heran, welches jährlich acht Tage lang im December zum Andenken an die Wiedereinweihung des Tempels nach der Entheiligung desselben durch Antiochus Epiphanes gefeiert wurde (1 Makk. 4, 56. [59.] 2 Makk. 1, 18.). Die Regenjahreszeit bewürkte, daß er nicht an den Vorhöfen unter freiem Himmel, sondern in jener östlichen Halle des Vorhofs der Heiden, die bei der babylonischen Zerstörung des Tempels von Salomo her stehen geblieben war, lehrte; eben hier finden wir hernachmals die Apostel, Apg. 5, 12.

V. 24. 25. Unter den Ἰουδαῖοι hat man wohl (vgl. auch V. 26.) Pharisäer und resp. Synedristen zu verstehen; schon daraus darf man schließen, wie auch der Verfolg darthut, daß sie nur in unreiner Absicht die Frage gethan haben. *Αἴρειν* und namentlich *ἐπαίρειν*, *ἔπαρσις* wird bei den Klassikern und in der LXX. im Sinne von «erheben, in Bewegung setzen» gebraucht, bei Philo neben *μετεωρίζειν* (vgl. Lücke). Ueber *ἔργα* s. 5, 36.

V. 26—28. Daß Christus auf das Gleichniß am Anfange des K. zurückweist, ungeachtet drei Monate dazwischen lagen, auch die angeredeten Personen vielleicht andere waren, braucht Strauß zum Beweise, daß hier nicht sowohl der Erlöser rede, als der Ev., welcher noch die Worte vom Anfang des K. im Gedächtniß hatte. Aber wenn Christus unter den Anwesenden auch nur einen oder den andern bemerkte, die jenes Gleichniß vernommen, wäre es nicht selbst nach noch längerer Zeit ganz angemessen gewesen, sich darauf zurückzubeziehen? *Καθὼς εἶπον ὑμῖν* fehlt in cod. B K L M* und einigen andern Autoritäten; wiewohl es nun denkbar wäre, daß ein Glossator die Rückbeziehung hineingebracht hätte, so läßt sich andererseits auch die Weglassung daraus erklären, daß die Worte *οὐ γάρ — ἐμῶν* in der früheren Rede nicht so vorkommen, überdies sind wichtige Autoritäten für die Beibehaltung (Fr.). Wir trennen, wie Mey., *καθὼς εἶπον ὑμῖν* nur durch Komma vom Vorher-

gehenden und denken hinter ὑμῖν ein Kolon hinzu. Eben weil der Herr nicht ausdrücklich die Worte οὐ γάρ — ἐμῶν in negativer Form ausgesprochen, bringt er die positiven Sätze nach, aus denen sich jene negative Folgerung machen ließ. Ungenaue Rückbeziehungen finden sich auch V. 36. 11, 40. 12, 34. 6, 36. Die Kennzeichen der wahren Schafe sind theils subjektive, theils objektive: 1) Sie verstehen seinen Ruf. 2) Christus kennt sie durch ihre Sympathie. 3) Sie richten sich nach ihm. 4) Er giebt ihnen das ewige Leben. 5) Sie verlieren dasselbe nicht mehr. 6) Keine Gewalt kann sie ihm entreißen. Auf V. 28. gründet die reformirte Kirche die Lehre, daß der Wiedergeborne nicht mehr abfallen könne. Allerdings sagt Christus, daß keine Macht ihm seine Schafe entreißen könne (Röm. 8, 37—39.); allein er giebt auch die Kennzeichen seiner Schafe an, und nur insofern die Bedingungen in V. 27. und 28. erfüllt werden, insofern also der Jünger Christi bei Christo bleibt (8, 31.), ist er unüberwindlich. S. m. Komm. zum Br. an d. Röm. S. 456.

V. 29. 30. Zur Bestätigung verweist der Herr auf die Einheit seiner Macht mit der des Vaters. Streifen wir dem Gedanken die bildliche Hülle ab, so ist es derselbe wie Röm. 8, 28. 35. Die Welt ist so angelegt und wird so regiert, daß dem, welcher bei Christo bleibt, alles, was von außen kommt, nur scheinbar ein Hinderniß, in Wahrheit eine Förderung ist. Der Zusammenhang rechtfertigt, was z. B. Lampe, Bengel behaupten, daß πάντων an dieser Stelle nicht den Sohn miteinbegreife (anders K. 14, 28.), es umfaßt nur die den Schafen feindlichen Gewalten. V. 30. wurde seit dem nicänischen Koncil als Haupt-dictum probans für die metaphysische Wesenseinheit des Vaters und Sohnes gebraucht, nicht so früher. *) Euth., Calv., Grot. und auch die Socinianer erkennen, daß der Zusammenhang auf die Einheit der Macht — sie setzen hinzu: «und des Willens» — führe. Auch Cal., Beng. u. A. leugnen dies nicht, doch sagt der Letztere, wie auch schon Chrys.: unitas potentiae adeo-

*) Das polemische Interesse gegen die Sabellianer ließ z. B. den Novatian de trin. c. 22. sagen: unitas ad concordiam et charitatis societatem pertinet.

que naturae, nam omnipotentia est attributum naturale. Per summus refutatur Sabellius, per unum Arius. Gegen die Gültigkeit dieses Schlusses beriefen sich die Socinianer auf 17, 21. Wir begnügen uns, aufmerksam zu machen — was in diesen Streitigkeiten häufig übersehen wurde — daß nicht von der Einheit der ersten und zweiten ὑπόστασις der Gottheit, sondern von der Gottes mit diesem menschlichen Individuum die Rede ist, daher nachher als gleichgeltend die Formel ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν αὐτῷ V. 38. «in mir tritt der Vater ins menschliche Bewußtseyn und ich habe in ihm den Grund meines Daseyns und Würkens» (de W.).

V. 31—33. Schon 8, 59. hatten die Gegner, um die Gotteslästerung zu rächen, welche das Gesetz mit Steinigung bestrafte, tumultarischerweise nach Steinen gegriffen — da der Tempelbau noch nicht beendigt, so konnten dergleichen dort herum liegen. Die Antwort Jesu scheint nicht ohne Sarkasmus zu seyn. Zu ἔδειξα vgl. 2, 18., καλὰ ἔργα entweder nützliche, wohlthätige (1 Tim. 6, 18.), oder schöne, herrliche (1 Tim. 3, 1.). Das praes. λιθάζομεν als temp. inf. von der beabsichtigten Handlung. De W. meint, nach dem gewöhnlichen joh. Typus sei die Rede der Juden als Mißverständniß anzusehen, aber wie? von dem, welcher sich gleiche Macht mit Gott zuschrieb, durften sie nicht mit Recht sagen: ποιεῖ σεαυτὸν θεόν?

V. 34—36. Die Antwort des Erlösers ist ein Schluß a minori ad majus, vgl. z. B. Mtth. 12, 27. Im νόμος, d. i. im A. T. (12, 34. 15, 25.), näher in Ps. 82, 6., werden Richter — und noch dazu gottvergessene — als θεοί und υἱοὶ ὑψίστου angeredet; so kann es also nicht schlechthin Blasphemie seyn, wenn sich ein Mensch υἱὸς τοῦ θεοῦ nennt. Aber als eine rein äußerliche Argumentation aus dem Sprachgebrauche wird man diesen Beweis Christi nicht ansehen können. Christus setzt gewiß eine Wahrheit in diesem Sprachgebrauche der Schrift voraus. Wir haben also zu fragen: warum führen jene Richter (nach Anderen: Fürsten) rechtmäßigerweise den Namen θεοί? Die Antwort hängt mit davon ab, wie die Worte πρὸς — ἐγένετο zu verstehen sind. Nach Cyr., Luth. (Walch III. 1163.), Buc., Calv., Lampe, Grot., Olsh., v. Cölln (bibl. Theol. II. 95.)

ist λόγος entweder der Befehl Gottes, durch den sie eingesetzt sind *), so daß πρός «in Hinsicht auf», oder das Wort der Offenbarung, durch welches sie erleuchtet werden. Bei dieser Fassung findet eine Klimax in der Relation Gottes zu den jüdischen Richtern einerseits und zu Christo andererseits statt: jene empfingen Gottes Wort, Christus als der Messias ist die absolute Gottesoffenbarung. Allein läßt sich beweisen, daß alle einzelnen Richtersprüche als prophetische Aussprüche, als göttliche Offenbarung gefaßt wurden? Vielleicht bei Moses selbst (2 M. 18, 15. 19.), aber auch bei jenen Richtern, die er einsetzte (V. 25.) und bei den priesterlichen Richtern im Centralheiligthum (5 M. 17, 8. 19, 17.)? Lampe bemerkt selbst, daß die letzteren durch das Urim und Thummim gerichtet haben möchten. Olsh. mag auch dadurch, daß er das Mißliche dieses Punktes gefühlt hat, bewogen worden seyn, die Propheten mit darunter zu begreifen. Deswegen hat denn schon Crell diese Deutung bezweifelt und meint, daß ὁ λόγος τ. θεοῦ sich nur auf die im Psalm enthaltene Anrede beziehe, so auch die Neueren. Christus setzt also die Bekanntschaft mit dem Psalm voraus, und da nun die Angeredeten Richter sind, so findet eine Klimax der amtlichen Würde statt. Der Richter wie der Fürst repräsentirt durch seine Allmacht den allmächtigen Gott **), Christus hat einen noch viel höheren Machtbesitz, er könnte also in viel höherem Maaße jenes Prädikat in Anspruch nehmen, und noch eindringlicher wird dieser Schluß, wenn der Herr im Auge hatte, daß die dort Angeredeten sogar ungerechte Richter sind. Ist es nun die amtliche Würde, auf welche sich die Rechtfertigung des Prädikats υἱὸς θεοῦ gründet, so könnte sich allerdings diejenige Ansicht,

*) In Gerhard's locis T. XIII. S. 250. wird der Ausspruch mit als Beweisstelle für das göttliche Recht der Obrigkeit aufgeführt.

**) Vgl. Josaphats Anrede an die von ihm eingesetzten Richter 2 Chron. 19, 5—7. Seneca führt de clementia l. 1. c. 1. den Nero folgendermaßen redend ein: electus sum, qui in terris Deorum vice fungerer: ego vitae necisque gentibus arbiter, qualem quisque sortem statumque habeat, in manu mea positum est. — Nach der gangbaren Ansicht werden 2 Mos. 21, 6. 22, 7. die Richter selbst אֱלֹהִים genannt, s. dagegen Gesenius Thes. I. S. 96.

dung in der Parabel zugeben, durch diesen Ausspruch bewogen, θύρα in V. 1. nach vorliegender Stelle erklärten, so ließ man nun auch das obige Gleichniß auf die Auslegung von V. 7. und 9. Einfluß ausüben; man hielt die Beziehung auf die Leiter und Lehrer fest, und erklärte demnach den Gen. τῶν προβάτων «die Thür zu den Schafen», Luth., Er., Beng., Mey.; allein schon V. 9. und noch unzweifelhafter von V. 11. an tritt doch die Beziehung Christi nicht zu den Hirten, sondern zu der Heerde hervor, daher wir denn auch in dieser Hinsicht eine Wendung des Gleichnisses annehmen und mit Beza erklären: ostium, quo ingressus in caulam patet ovibus. — V. 8. erscheint uns, wie deutlich auch die Worte an sich sind, als einer der schwierigsten Aussprüche des N. T.'s. Was die Lesart anlangt, so läßt zwar cod. D πάντες aus, cod. E M G S und e. a. πρὸ ἐμοῦ, welches letztere auch Beng. und Matthäi verworfen haben; aber die Vermuthung liegt zu nahe, daß man jene Worte ausgelassen hat, weil sich die Manichäer auf die Stelle stützten, um gegen die göttliche Sendung der Propheten des A. T.'s zu argumentiren; auch bietet der bei dieser Auslassung nur undeutlicher gewordene Satz dieselbe Schwierigkeit für die Auslegung dar. Dem einfachen Wortsinne nach erklärt Christus hiemit alle Volksleiter, welche vor ihm aufgetreten, für Unberufene, für Diener der Selbstsucht (Mtth. 23, 13.). Allerdings kann man ohne Gewaltsamkeit den Satz auf die Zeitgenossen Jesu einschränken und sich dabei auf das praes. εἰσί berufen, obwohl sich dieses praes. auch so fassen ließe: «alle, die auftraten, sind u. s. w.» Aber das noch durch ὅσοι verstärkte πάντες würde doch diese Beschuldigung in einer unverantwortlichen Allgemeinheit aussprechen, da ja auch Männer wie Nikodemus, Gamaliel unter diesen Volksleitern waren; auch fällt auf, warum der Herr das vor ihm Aufgetretenseyn hervorhebt. Wird es einem unter diesen Umständen schwer, in den Worten nichts weiter, als die Erklärung zu sehen, daß «er, Jesus, der erste seiner Zeit, der sich wahrhaft des Volkes annehme» (so Ebrard, Mtth. 9, 36.), so könnte man sich zunächst versucht fühlen, eine Beschränkung dadurch hervorzubringen, daß man ἔρχεσθαι nach Jer. 23, 21. von dem eigenmächtigen Auftreten verstünde, wie

Clem. Alex. stromata I. p. 311., Aug. c. Faust. l. 16. c. 12., Hieron. in c. 7. Hos., Euth., Tarnov; allein in dem bloßen ἔρχεσθαι liegt nicht jener Nebenbegriff. Dazu kommt das Bedenken, daß man den strengen Gegensatz zu V. 7. vermißt, welcher doch nur dann da wäre, wenn Christus sich dort als den Hirten bezeichnet hätte. Da er sich die Thür nennt, so erwartet man hier den Gedanken: «Alle diejenigen, welche mich nicht als die θύρα anerkannt haben.» Diesen Gedanken haben nun auch diejenigen zu gewinnen gesucht, welche mit Aug. tr. 45. in Joan., Camer. πρό durch praeter, me neglecto, erklären, oder, wie Elsn., Baier im thes. nov. phil.-theol. in der gelehrten Abhandl. T. II. S. 523., Kling, ἔρχεσθαι πρό in dem Sinne nehmen «vor mir vorbeigehen.» Aber statt dessen würde die Sprache fordern παρ' ἐμὲ παρῆλθον. Auf eine andere Weise haben eine Beschränkung, und, wie es scheint, eine genauere Beziehung auf V. 7. diejenigen gewonnen, welche den Ausspruch von falschen Messiassen verstehen, wie Chrys., Beza, Calv., Grot. Und zwar hätte man dabei nicht nöthig, mit Zw. (er sagt, auch im Deutschen vertausche man vor und für), Luth. (Walch. XI. S. 1520.), Mel., Lampe, Wolf πρό in der Bed. «anstatt» zu nehmen (dies nur, wenn es = ὑπέρ, in commodum), sondern, da Christus, indem er sich die Thür der Schafe nannte, sich damit auch indirekt als den Messias bezeichnete, so konnte er in diesem Zusammenhange fortfahren: «diejenigen, welche vor mir in meiner Qualität aufgetreten sind.» Nach Buc. findet sogar schon V. 1. 2. die Beziehung auf falsche Lehrer und Pseudomessiasse zugleich, nach Mald. auf die letzteren ausschließlich statt. Bei dieser Fassung hat nun aber wieder der Ausleger die Geschichte gegen sich, welche nur von falschen Messiassen nach Christus weiß. Selbst wenn man zugäbe, daß Joseph. einige solcher Erscheinungen mit Schweigen übergangen hätte, und wenn man mit Bauer den Ausspruch Christi Mtth. 24, 24. zum Beweise gebrauchen dürfte, daß die Erscheinung von falschen Messiassen damals eine geläufige Vorstellung gewesen, so würde immer noch der Einwand erhoben werden können, daß der Ausdruck πάντες ὅσοι auf eine größere geschichtliche Bedeutung solcher Irrlehrer hinweise. So beken-

dung in der Parabel zugeben, durch diesen Ausspruch bewogen, θύρα in V. 1. nach vorliegender Stelle erklärten, so ließ man nun auch das obige Gleichniß auf die Auslegung von V. 7. und 9. Einfluß ausüben; man hielt die Beziehung auf die Leiter und Lehrer fest, und erklärte demnach den Gen. τῶν προβάτων «die Thür zu den Schafen», Luth., Er., Beng., Mey.; allein schon V. 9. und noch unzweifelhafter von V. 11. an tritt doch die Beziehung Christi nicht zu den Hirten, sondern zu der Heerde hervor, daher wir denn auch in dieser Hinsicht eine Wendung des Gleichnisses annehmen und mit Beza erklären: ostium, quo ingressus in caulam patet ovibus. — V. 8. erscheint uns, wie deutlich auch die Worte an sich sind, als einer der schwierigsten Aussprüche des N. T.'s. Was die Lesart anlangt, so läßt zwar cod. D πάντες aus, cod. E M G S und e. a. πρὸ ἐμοῦ, welches letztere auch Beng. und Matthäi verworfen haben; aber die Vermuthung liegt zu nahe, daß man jene Worte ausgelassen hat, weil sich die Manichäer auf die Stelle stützten, um gegen die göttliche Sendung der Propheten des A. T.'s zu argumentiren; auch bietet der bei dieser Auslassung nur undeutlicher gewordene Satz dieselbe Schwierigkeit für die Auslegung dar. Dem einfachen Wortsinne nach erklärt Christus hiemit alle Volksleiter, welche vor ihm aufgetreten, für Unberufene, für Diener der Selbstsucht (Mtth. 23, 13.). Allerdings kann man ohne Gewaltsamkeit den Satz auf die Zeitgenossen Jesu einschränken und sich dabei auf das praes. εἰσί berufen, obwohl sich dieses praes. auch so fassen ließe: «alle, die auftraten, sind u. s. w.» Aber das noch durch ὅσοι verstärkte πάντες würde doch diese Beschuldigung in einer unverantwortlichen Allgemeinheit aussprechen, da ja auch Männer wie Nikodemus, Gamaliel unter diesen Volksleitern waren; auch fällt auf, warum der Herr das vor ihm Aufgetretenseyn hervorhebt. Wird es einem unter diesen Umständen schwer, in den Worten nichts weiter, als die Erklärung zu sehen, daß «er, Jesus, der erste seiner Zeit, der sich wahrhaft des Volkes annehme» (so Ebrard, Mtth. 9, 36.), so könnte man sich zunächst versucht fühlen, eine Beschränkung dadurch hervorzubringen, daß man ἔρχεσθαι nach Jer. 23, 21. von dem eigenmächtigen Auftreten verstünde, wie

Clem. Alex. stromata I. p. 311., Aug. c. Faust. l. 16. c. 12., Hieron. in c. 7. Hos., Euth., Tarnov; allein in dem bloßen ἔρχεσθαι liegt nicht jener Nebenbegriff. Dazu kommt das Bedenken, daß man den strengen Gegensatz zu V. 7. vermißt, welcher doch nur dann da wäre, wenn Christus sich dort als den Hirten bezeichnet hätte. Da er sich die Thür nennt, so erwartet man hier den Gedanken: «Alle diejenigen, welche mich nicht als die θύρα anerkannt haben.» Diesen Gedanken haben nun auch diejenigen zu gewinnen gesucht, welche mit Aug. tr. 45. in Joan., Camer. πρό durch praeter, me neglecto, erklären; oder, wie Elsn., Baier im thes. nov. phil.-theol. in der gelehrten Abhandl. T. II. S. 523., Kling, ἔρχεσθαι πρό in dem Sinne nehmen «vor mir vorbeigehen.» Aber statt dessen würde die Sprache fordern παρ᾽ ἐμὲ παρῆλθον. Auf eine andere Weise haben eine Beschränkung, und, wie es scheint, eine genauere Beziehung auf V. 7. diejenigen gewonnen, welche den Ausspruch von falschen Messiassen verstehen, wie Chrys., Beza, Calv., Grot. Und zwar hätte man dabei nicht nöthig, mit Zw. (er sagt, auch im Deutschen vertausche man vor und für), Luth. (Walch. XI. S. 1520.), Mel., Lampe, Wolf πρό in der Bed. «anstatt» zu nehmen (dies nur, wenn es = ὑπέρ, in commodum), sondern, da Christus, indem er sich die Thür der Schafe nannte, sich damit auch indirekt als den Messias bezeichnete, so konnte er in diesem Zusammenhange fortfahren: «diejenigen, welche vor mir in meiner Qualität aufgetreten sind.» Nach Buc. findet sogar schon V. 1. 2. die Beziehung auf falsche Lehrer und Pseudomessiasse zugleich, nach Mald. auf die letzteren ausschließlich statt. Bei dieser Fassung hat nun aber wieder der Ausleger die Geschichte gegen sich, welche nur von falschen Messiassen nach Christus weiß. Selbst wenn man zugäbe, daß Joseph. einige solcher Erscheinungen mit Schweigen übergangen hätte, und wenn man mit Bauer den Ausspruch Christi Mtth. 24, 24. zum Beweise gebrauchen dürfte, daß die Erscheinung von falschen Messiassen damals eine geläufige Vorstellung gewesen, so würde immer noch der Einwand erhoben werden können, daß der Ausdruck πάντες ὅσοι auf eine größere geschichtliche Bedeutung solcher Irrlehrer hinweise. So beken-

nen wir auf keine Weise die Bedenken, welche der Ausspruch erregt, ganz befriedigend heben zu können.*) — Zwar steht τὰ πρόβατα unbestimmt, wie V. 7., so daß man es universell nehmen könnte, in welchem Falle es seine historische Richtigkeit verlieren würde, aber auch V. 3. wird das zunächst unbestimmte τὰ πρόβατα nachher durch ἴδια specialisirt.

V. 9. 10. Noch einmal wird der Gedanke accentuirt, daß nur durch Christi Vermittelung man auf eine heilbringende Weise der Theokratie angehören kann. Hat man V. 7. die Beziehung auf die Volksleiter festgehalten, so wird man sie auch hier nicht aufgeben wollen, und Lücke hält sie auch noch A. 3. ausschließlich fest; Andere, welche nicht verkennen mögen, daß die Schafe als die Subjekte bezeichnet sind, suchen sich durch die Bemerkung zu helfen, daß ja der Hirt der Heerde Christi nothwendig zugleich ein Glied der Heerde seyn muß. Ich meine, wenn einmal in Bezug auf die θύρα in V. 7. die Gleichnißrede eine Wendung erfahren hat, daß man sich um so weniger weigern kann, dieselbe auch in Bezug auf die Eingehenden anzuerkennen. Den Hauptbegriff drücken die ersten Worte aus δι' ἐμοῦ σωθήσεται, innerhalb dieser αὐλή ist der Quell der σωτηρία, diese αὐλή ist aber hier schon neutestamentlich gefaßt (s. zu V. 16. u. V. 1.). In Rückblick auf V. 3. 4. wird nun noch in bildlicher Form das Wohl als der Genuß der Weide geschildert; εἰσέρχεσθαι und ἐξέρχεσθαι soll nach Fr. im eigentlichen Sinne genommen die beiden Momente ausdrücken: admittetur in locum munitum, et aperientur ei fores eo eventu, ut pascatur, unsrer Ansicht nach ist der Ausdruck gewählt, damit das εἰσέλθῃ erweitert werde, vgl. 4 Mos. 27, 17., wo allerdings von dem Hirten die Rede ist; ob nun bei dem Tropus zugleich bestimmt an den phraseologischen Gebrauch im Hebr., wo εἰσέρχ. und ἐξέρχ. «Handel und Wandel» bezeichnet, gedacht sei (5 Mos. 28, 6. Ps. 121, 8.), kann man in Frage stellen. Mit V. 10. tritt nun wieder statt des Vergleichs mit der Thür der mit dem Hirten ein, und zwar sehen wir von ἐγὼ ἦλθον an die Rede

*) Die Erkl. von Olsh. (ähnlich Placäus) übergehen wir, da sie zu vieles wider sich hat.

bis V. 15. als Ausführung dessen, was V. 9. von dem Wohlseyn der Schafe gesagt ist. Wer unberufen auftritt, raubt den Schafen ihren Besitz und selbst das Leben, wogegen Christus das Leben und alle Fülle giebt.

V. 11—13. Nun tritt das Prädikat, welches sich der Herr schon V. 2. angeeignet, in voller Bestimmtheit hervor. Unrichtig übersetzt Luth. «ein Hirte», vielmehr besagt der Art., daß der Herr urbildlich ausdrückt, was zum rechten Hirten gehört; ohne wesentlichen Unterschied des Sinnes könnte statt ὁ καλός (der rechte, vgl. καλὸς στρατιώτης 2 Tim. 2, 3.) auch ἀληθινός stehen. Zwar wird Ez. 37, 24. der Messias als der rechte Hirt verkündigt, dennoch darf man nicht sagen, daß der Art. auf den schon aus den Weissagungen bekannten hinweise (Mald., Beng.), vielmehr rechtfertigt erst der Herr die Anwendung des Prädikats auf sich selbst durch den Nachweis der vollendeten Liebe zu den Schafen. Es ist richtig, was Fr. zu beweisen sucht, daß der Begriff des Hirten durch den des Lehrers nicht erschöpft wird, man achte namentlich darauf, daß nach V. 12. die Schafe ihm angehören, er hat sie sich durch sein Blut zum Eigenthum erkauft (Hebr. 13, 20. Apg. 20, 28.). Erst dadurch, daß Christus für die Seinigen gethan und gelitten hat, sind sie recht mit ihm verbunden. Der Ausdruck τὴν ψυχὴν τιθέναι ὑπέρ hat weder im Griech. noch Hebr. eine genau entsprechende Analogie, denn in der Formel שׂוּם נֶפֶשׁ בְּכַף heißt שׂוּם «nehmen», aber Homer sagt: ψυχὴν παρατίθεσθαι, Polybius ψυχὴν κατατιθέναι. Ὑπέρ drückt an sich nicht den Begriff der Stellvertretung aus (11, 50.), doch findet in der Sache eine Korrelation statt, denn wer für einen andern stirbt, erspart diesem das Sterben. Merkwürdig ist der Nachdruck, der in V. 12. 13. darauf gelegt wird, daß an sich schon, also auch abgesehen von der Erwerbung durch die aufopfernde Liebe, die Schafe Eigenthum Christi sind, vgl. ἔχω V. 16. Eine spekulative Auffassung der Logoslehre und der Erlösung läßt die tiefe Wahrheit erkennen, welche diesem Ausdrucke zu Grunde liegt (s. oben S. 65.). Bei Erwähnung des Miethlinges findet kaum noch ein Hinblick auf die Pharisäer statt, sie dient nur dazu, durch den Kontrast den Begriff des ächten Hirten zu

nen wir auf keine Weise die Bedenken, welche der Ausspruch erregt, ganz befriedigend heben zu können.*) — Zwar steht τὰ πρόβατα unbestimmt, wie V. 7., so daß man es universell nehmen könnte, in welchem Falle es seine historische Richtigkeit verlieren würde, aber auch V. 3. wird das zunächst unbestimmte τὰ πρόβατα nachher durch ἴδια specialisirt.

V. 9. 10. Noch einmal wird der Gedanke accentuirt, daß nur durch Christi Vermittelung man auf eine heilbringende Weise der Theokratie angehören kann. Hat man V. 7. die Beziehung auf die Volksleiter festgehalten, so wird man sie auch hier nicht aufgeben wollen, und Lücke hält sie auch noch A. 3. ausschließlich fest; Andere, welche nicht verkennen mögen, daß die Schafe als die Subjekte bezeichnet sind, suchen sich durch die Bemerkung zu helfen, daß ja der Hirt der Heerde Christi nothwendig zugleich ein Glied der Heerde seyn muß. Ich meine, wenn einmal in Bezug auf die θύρα in V. 7. die Gleichnißrede eine Wendung erfahren hat, daß man sich um so weniger weigern kann, dieselbe auch in Bezug auf die Eingehenden anzuerkennen. Den Hauptbegriff drücken die ersten Worte aus δι' ἐμοῦ σωθήσεται, innerhalb dieser αὐλή ist der Quell der σωτηρία, diese αὐλή ist aber hier schon neutestamentlich gefaßt (s. zu V. 16. u. V. 1.). In Rückblick auf V. 3. 4. wird nun noch in bildlicher Form das Wohl als der Genuß der Weide geschildert; εἰσέρχεσθαι und ἐξέρχεσθαι soll nach Fr. im eigentlichen Sinne genommen die beiden Momente ausdrücken: admittetur in locum munitum, et aperientur ei fores eo eventu, ut pascatur, unsrer Ansicht nach ist der Ausdruck gewählt, damit das εἰσέλθῃ erweitert werde, vgl. 4 Mos. 27, 17., wo allerdings von dem Hirten die Rede ist; ob nun bei dem Tropus zugleich bestimmt an den phraseologischen Gebrauch im Hebr., wo εἰσέρχ. und ἐξέρχ. «Handel und Wandel» bezeichnet, gedacht sei (5 Mos. 28, 6. Ps. 121, 8.), kann man in Frage stellen. Mit V. 10. tritt nun wieder statt des Vergleichs mit der Thür der mit dem Hirten ein, und zwar sehen wir von ἐγὼ ἦλθον an die Rede

*) Die Erkl. von Olsh. (ähnlich Placäus) übergehen wir, da sie zu vieles wider sich hat.

bis V. 15. als Ausführung dessen, was V. 9. von dem Wohlseyn der Schafe gesagt ist. Wer unberufen auftritt, raubt den Schafen ihren Besitz und selbst das Leben, wogegen Christus das Leben und alle Fülle giebt.

V. 11—13. Nun tritt das Prädikat, welches sich der Herr schon V. 2. angeeignet, in voller Bestimmtheit hervor. Unrichtig übersetzt Luth. «ein Hirte», vielmehr besagt der Art., daß der Herr urbildlich ausdrückt, was zum rechten Hirten gehört; ohne wesentlichen Unterschied des Sinnes könnte statt ὁ καλός (der rechte, vgl. καλὸς στρατιώτης 2 Tim. 2, 3.) auch ἀληθινός stehen. Zwar wird Ez. 37, 24. der Messias als der rechte Hirt verkündigt, dennoch darf man nicht sagen, daß der Art. auf den schon aus den Weissagungen bekannten hinweise (Mald., Beng.), vielmehr rechtfertigt erst der Herr die Anwendung des Prädikats auf sich selbst durch den Nachweis der vollendeten Liebe zu den Schafen. Es ist richtig, was Fr. zu beweisen sucht, daß der Begriff des Hirten durch den des Lehrers nicht erschöpft wird, man achte namentlich darauf, daß nach V. 12. die Schafe ihm angehören, er hat sie sich durch sein Blut zum Eigenthum erkauft (Hebr. 13, 20. Apg. 20, 28.). Erst dadurch, daß Christus für die Seinigen gethan und gelitten hat, sind sie recht mit ihm verbunden. Der Ausdruck τὴν ψυχὴν τιθέναι ὑπέρ hat weder im Griech. noch Hebr. eine genau entsprechende Analogie, denn in der Formel שׂום נֶפֶשׁ בְּכַף heißt שׂום «nehmen», aber Homer sagt: ψυχὴν παρατίθεσθαι, Polybius ψυχὴν κατατιθέναι. Ὑπέρ drückt an sich nicht den Begriff der Stellvertretung aus (11, 50.), doch findet in der Sache eine Korrelation statt, denn wer für einen andern stirbt, erspart diesem das Sterben. Merkwürdig ist der Nachdruck, der in V. 12. 13. darauf gelegt wird, daß an sich schon, also auch abgesehen von der Erwerbung durch die aufopfernde Liebe, die Schafe Eigenthum Christi sind, vgl. ἔχω V. 16. Eine spekulative Auffassung der Logoslehre und der Erlösung läßt die tiefe Wahrheit erkennen, welche diesem Ausdrucke zu Grunde liegt (s. oben S. 65.). Bei Erwähnung des Miethlinges findet kaum noch ein Hinblick auf die Pharisäer statt, sie dient nur dazu, durch den Kontrast den Begriff des ächten Hirten zu

heben. Ist die Lesart καὶ ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ κ. σκορπίζει τὰ πρόβατα ächt, so befremdet das αὐτά. Sätze wie Xen. Cyrop. I. 4. 2. καὶ γὰρ ἀσθενήσαντος αὐτοῦ οὐδέποτε ἀπέλιπε τὸν πάππον können nicht verglichen werden, da hier nur ein Participialsatz vorgeschoben ist (Fr., auch Fr. A. Fr. Conjectanea in N. T. S. 12.); man kann vielleicht mit Fr. sagen, αὐτά bezeichne einen Theil der Schafe, der getödtet, und τὰ πρόβατα die ganze Heerde, welche zerstreut wird. Der Miethling, der ja um Lohn dient und dessen Gewinn nicht mit dem der Heerde zusammenfällt, hat kein Interesse, sich für sie zu opfern.

V. 14. 15. Vermöge dessen, daß die Heerde das Eigenthum des guten Hirten, steht er auch in engerer Beziehung zu ihr, als es der Miethling kann, es findet eine gegenseitige Sympathie statt, wie zwischen dem Vater und dem Sohne, bei welchem Ausspruche, wie K. 17, 21 ff., die Immanenz des Vaters im Sohne und des Vaters und Sohnes in der Gemeinde vorausgesetzt ist (14, 23.). Von Seiten des Sohnes erweist sich diese Sympathie der Liebe vornämlich in seiner Selbstaufopferung.

V. 16. Wie sich K. 17, 20. der Blick auf die nächste kleine Schaar zum Hinblick auf zukünftige Geschlechter erweitert, so auch hier. Alle Evv. bestätigen, daß der Erlöser, welcher bei seinen Lebenszeiten niemals über Israels Grenzen ging und auch seine Jünger auf dieses Gebiet einschränkte (Mtth. 10, 5.), aufs Bestimmteste die Berufung der Heiden vorausgesagt (Mtth. 21, 43.). Wie in den prophetischen Weissagungen, so wird auch hier die Aufnahme der Heiden in das Gottesreich als eine Aufnahme in die alttestam. Theokratie dargestellt, ganz wie Paulus spricht (Röm. 11, 17., vgl. Hebr. 3, 5. 6.). Das einende Band für beide Geschlechter ist der Versöhnungstod (Joh. 11, 52. 12, 24. 25. Eph. 2, 14—18.). Auch manche Heiden sind τέκνα τοῦ θεοῦ (11, 52.), vermöge jener inneren Sympathie mit Christo, durch die sie auch im Stande seyn werden, seine φωνή zu verstehen. Das Asyndeton μία ποίμνη, εἷς ποιμήν, auch bei Klassikern, wenn zwei Begriffe eng verbunden werden, wie ἀνδρῶν, γυναικῶν, Küster zu Aristoph. ranae, V. 156. Schäfer zu Longus S. 403.

V. 17. 18. Es wird aufs Neue an den Gedanken in V. 15. angeknüpft, die Liebe des Vaters zum Sohne beruht auf der Willensübereinstimmung 8, 29. 15, 10. Ἵνα bezeichnet nicht den subjektiven, sondern den objektiven Zweck, die Bedingung, s. zu 4, 36., vgl. τὴν ἐντολήν am Schlusse von V. 18. Das versöhnende Moment liegt nicht in dem physischen Ereigniß, sondern in der geistigen That des Todes Jesu, vgl. Röm. 5, 19. Hebr. 9, 14. Bildet dieses freiwillige Sterben nur einen Gegensatz zu allen Mächten außer Christo oder auch zu der in ihm selbst gegründeten Todesdisposition, mit anderen Worten: will er sagen, daß er wie von der Sünde, so auch vom Tode hätte unangetastet bleiben können? Die Verhandlung über diese Frage s. bei Mau, vom Tode, dem Solde der Sünden S. 20 ff. im Gegensatz zu Krabbe, vgl. auch m. Komm. zu Hebr. 2, 14. Der Zusammenhang aber, wie auch das ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ, das οὐδείς, zeigt, daß hier nur an den Gegensatz zu anderen Persönlichkeiten gedacht ist (vgl. auch V. 28.). Da sonst die Auferweckung Christi als Werk des Vaters bezeichnet wird, ließ sich früher Lücke hier zu gewungener Erklärung verleiten; nach solchen Aussprüchen, wie V. 30., läßt sich indeß nicht bezweifeln, daß die ἐξουσία des Vaters auch die des Sohnes sei, wenngleich allerdings so, daß der Vater immer als die absolute Ursach im Würken Christi zu denken ist. Christus nennt sich 11, 25. ἡ ἀνάστασις und schreibt sich 5, 21. die Theilnahme am Werke der Todtenerweckung zu; daß indeß für sein Sterben und Auferstehen, wie für alles andere Thun der Kanon K. 5, 19. gelte, d. h. daß der Vater als absolute Ursach anzusehen (vgl. V. 38.), deuten die letzten Worte von V. 18. an. Bemerkenswerth ist noch jener Ausspruch als Beleg, daß Christus auch nach Joh. seine Auferstehung vorausgesagt hat (2, 19.).

V. 19—21. Auch hier zeigt sich, daß Joh. die Gegner Jesu nicht bloß als unempfängliche darstellt; theils die Worte, theils die Werke haben auf mehrere der pharisäischen Zuhörer einen Eindruck gemacht — merkwürdig, daß diese, wie es scheint, keine (wohlthätigen) dämonischen Wunder anerkennen.

heben. Ist die Lesart καὶ ὁ λύκος ἁρπάζει αὐτὰ κ. σκορπίζει τὰ πρόβατα ächt, so befremdet das αὐτά. Sätze wie Xen. Cyrop. I. 4. 2. καὶ γὰρ ἀσθενήσαντος αὐτοῦ οὐδέποτε ἀπέλιπε τὸν πάππον können nicht verglichen werden, da hier nur ein Participialsatz vorgeschoben ist (Fr., auch Fr. A. Fr. Conjectanea in N. T. S. 12.); man kann vielleicht mit Fr. sagen, αὐτά bezeichne einen Theil der Schafe, der getödtet, und τὰ πρόβατα die ganze Heerde, welche zerstreut wird. Der Miethling, der ja um Lohn dient und dessen Gewinn nicht mit dem der Heerde zusammenfällt, hat kein Interesse, sich für sie zu opfern.

V. 14. 15. Vermöge dessen, daß die Heerde das Eigenthum des guten Hirten, steht er auch in engerer Beziehung zu ihr, als es der Miethling kann, es findet eine gegenseitige Sympathie statt, wie zwischen dem Vater und dem Sohne, bei welchem Ausspruche, wie K. 17, 21 ff., die Immanenz des Vaters im Sohne und des Vaters und Sohnes in der Gemeinde vorausgesetzt ist (14, 23.). Von Seiten des Sohnes erweist sich diese Sympathie der Liebe vornämlich in seiner Selbstaufopferung.

V. 16. Wie sich K. 17, 20. der Blick auf die nächste kleine Schaar zum Hinblick auf zukünftige Geschlechter erweitert, so auch hier. Alle Evv. bestätigen, daß der Erlöser, welcher bei seinen Lebenszeiten niemals über Israels Grenzen ging und auch seine Jünger auf dieses Gebiet einschränkte (Mtth. 10, 5.), aufs Bestimmteste die Berufung der Heiden vorausgesagt (Mtth. 21, 43.). Wie in den prophetischen Weissagungen, so wird auch hier die Aufnahme der Heiden in das Gottesreich als eine Aufnahme in die alttestam. Theokratie dargestellt, ganz wie Paulus spricht (Röm. 11, 17., vgl. Hebr. 3, 5. 6.). Das einende Band für beide Geschlechter ist der Versöhnungstod (Joh. 11, 52. 12, 24. 25. Eph. 2, 14—18.). Auch manche Heiden sind τέκνα τοῦ θεοῦ (11, 52.), vermöge jener inneren Sympathie mit Christo, durch die sie auch im Stande seyn werden, seine φωνή zu verstehen. Das Asyndeton μία ποίμνη, εἷς ποιμήν, auch bei Klassikern, wenn zwei Begriffe eng verbunden werden, wie ἀνδρῶν, γυναικῶν, Küster zu Aristoph. ranae, V. 156. Schäfer zu Longus S. 403.

V. 17. 18. Es wird aufs Neue an den Gedanken in V. 15. angeknüpft, die Liebe des Vaters zum Sohne beruht auf der Willensübereinstimmung 8, 29. 15, 10. Ἵνα bezeichnet nicht den subjektiven, sondern den objektiven Zweck, die Bedingung, s. zu 4, 36., vgl. τὴν ἐντολήν am Schlusse von V. 18. Das versöhnende Moment liegt nicht in dem physischen Ereigniß, sondern in der geistigen That des Todes Jesu, vgl. Röm. 5, 19. Hebr. 9, 14. Bildet dieses freiwillige Sterben nur einen Gegensatz zu allen Mächten außer Christo oder auch zu der in ihm selbst gegründeten Todesdisposition, mit anderen Worten: will er sagen, daß er wie von der Sünde, so auch vom Tode hätte unangetastet bleiben können? Die Verhandlung über diese Frage s. bei Mau, vom Tode, dem Solde der Sünden S. 20 ff. im Gegensatz zu Krabbe, vgl. auch m. Komm. zu Hebr. 2, 14. Der Zusammenhang aber, wie auch das ἀπ' ἐμαυτοῦ, das οὐδείς, zeigt, daß hier nur an den Gegensatz zu anderen Persönlichkeiten gedacht ist (vgl. auch V. 28.). Da sonst die Auferweckung Christi als Werk des Vaters bezeichnet wird, ließ sich früher Lücke hier zu gewungener Erklärung verleiten; nach solchen Aussprüchen, wie V. 30., läßt sich indeß nicht bezweifeln, daß die ἐξουσία des Vaters auch die des Sohnes sei, wenngleich allerdings so, daß der Vater immer als die absolute Ursach im Würken Christi zu denken ist. Christus nennt sich 11, 25. ἡ ἀνάστασις und schreibt sich 5, 21. die Theilnahme am Werke der Todtenerweckung zu; daß indeß für sein Sterben und Auferstehen, wie für alles andere Thun der Kanon K. 5, 19. gelte, d. h. daß der Vater als absolute Ursach anzusehen (vgl. V. 38.), deuten die letzten Worte von V. 18. an. Bemerkenswerth ist noch jener Ausspruch als Beleg, daß Christus auch nach Joh. seine Auferstehung vorausgesagt hat (2, 19.).

V. 19—21. Auch hier zeigt sich, daß Joh. die Gegner Jesu nicht bloß als unempfängliche darstellt; theils die Worte, theils die Werke haben auf mehrere der pharisäischen Zuhörer einen Eindruck gemacht — merkwürdig, daß diese, wie es scheint, keine (wohlthätigen) dämonischen Wunder anerkennen.

Reden am Fest der Tempelweihe. V. 22—39.

V. 22. 23. Vielleicht im Vertrauen auf die Spaltung unter den Volksanführern bleibt Jesus in der Stadt oder in der Umgebung derselben (? s. Neand. S. 538.). So kommt etwa drei Monate später das Fest der Tempelweihe heran, welches jährlich acht Tage lang im December zum Andenken an die Wiedereinweihung des Tempels nach der Entheiligung desselben durch Antiochus Epiphanes gefeiert wurde (1 Makk. 4, 56. [59.] 2 Makk. 1, 18.). Die Regenjahreszeit bewürkte, daß er nicht an den Vorhöfen unter freiem Himmel, sondern in jener östlichen Halle des Vorhofs der Heiden, die bei der babylonischen Zerstörung des Tempels von Salomo her stehen geblieben war, lehrte; eben hier finden wir hernachmals die Apostel, Apg. 5, 12.

V. 24. 25. Unter den Ἰουδαῖοι hat man wohl (vgl. auch V. 26.) Pharisäer und resp. Synedristen zu verstehen; schon daraus darf man schließen, wie auch der Verfolg darthut, daß sie nur in unreiner Absicht die Frage gethan haben. Αἴρειν und namentlich ἐπαίρειν, ἔπαρσις wird bei den Klassikern und in der LXX. im Sinne von «erheben, in Bewegung setzen» gebraucht, bei Philo neben μετεωρίζειν (vgl. Lücke). Ueber ἔργα s. 5, 36.

V. 26—28. Daß Christus auf das Gleichniß am Anfange des K. zurückweist, ungeachtet drei Monate dazwischen lagen, auch die angeredeten Personen vielleicht andere waren, braucht Strauß zum Beweise, daß hier nicht sowohl der Erlöser rede, als der Ev., welcher noch die Worte vom Anfang des K. im Gedächtniß hatte. Aber wenn Christus unter den Anwesenden auch nur einen oder den andern bemerkte, die jenes Gleichniß vernommen, wäre es nicht selbst nach noch längerer Zeit ganz angemessen gewesen, sich darauf zurückzubeziehen? Καθὼς εἶπον ὑμῖν fehlt in cod. B K L M* und einigen andern Autoritäten; wiewohl es nun denkbar wäre, daß ein Glossator die Rückbeziehung hineingebracht hätte, so läßt sich andererseits auch die Weglassung daraus erklären, daß die Worte οὐ γάρ — ἐμῶν in der früheren Rede nicht so vorkommen, überdies sind wichtige Autoritäten für die Beibehaltung (Fr.). Wir trennen, wie Mey., καθὼς εἶπον ὑμῖν nur durch Komma vom Vorher-

gehenden und denken hinter ὑμῖν ein Kolon hinzu. Eben weil der Herr nicht ausdrücklich die Worte *οὐ γάρ — ἐμῶν* in negativer Form ausgesprochen, bringt er die positiven Sätze nach, aus denen sich jene negative Folgerung machen ließ. Ungenaue Rückbeziehungen finden sich auch V. 36. 11, 40. 12, 34. 6, 36. Die Kennzeichen der wahren Schafe sind theils subjektive, theils objektive: 1) Sie verstehen seinen Ruf. 2) Christus kennt sie durch ihre Sympathie. 3) Sie richten sich nach ihm. 4) Er giebt ihnen das ewige Leben. 5) Sie verlieren dasselbe nicht mehr. 6) Keine Gewalt kann sie ihm entreißen. Auf V. 28. gründet die reformirte Kirche die Lehre, daß der Wiedergeborne nicht mehr abfallen könne. Allerdings sagt Christus, daß keine Macht ihm seine Schafe entreißen könne (Röm. 8, 37—39.); allein er giebt auch die Kennzeichen seiner Schafe an, und nur insofern die Bedingungen in V. 27. und 28. erfüllt werden, insofern also der Jünger Christi bei Christo bleibt (8, 31.), ist er unüberwindlich. S. m. Komm. zum Br. an d. Röm. S. 456.

V. 29. 30. Zur Bestätigung verweist der Herr auf die Einheit seiner Macht mit der des Vaters. Streifen wir dem Gedanken die bildliche Hülle ab, so ist es derselbe wie Röm. 8, 28. 35. Die Welt ist so angelegt und wird so regiert, daß dem, welcher bei Christo bleibt, alles, was von außen kommt, nur scheinbar ein Hinderniß, in Wahrheit eine Förderung ist. Der Zusammenhang rechtfertigt, was z. B. Lampe, Bengel behaupten, daß *πάντων* an dieser Stelle nicht den Sohn miteinbegreife (anders K. 14, 28.), es umfaßt nur die den Schafen feindlichen Gewalten. V. 30. wurde seit dem nicänischen Koncil als Haupt-dictum probans für die metaphysische Wesenseinheit des Vaters und Sohnes gebraucht, nicht so früher. *) Euth., Calv., Grot. und auch die Socinianer erkennen, daß der Zusammenhang auf die Einheit der Macht — sie setzen hinzu: «und des Willens» — führe. Auch Cal., Beng. u. A. leugnen dies nicht, doch sagt der Letztere, wie auch schon Chrys.: unitas potentiae adeo-

*) Das polemische Interesse gegen die Sabellianer ließ z. B. den Novatian de trin. c. 22. sagen: unitas ad concordiam et charitatis societatem pertinet.

que naturae, nam omnipotentia est attributum naturale. Per sumus refutatur Sabellius, per unum Arius. Gegen die Gültigkeit dieses Schlusses beriefen sich die Socinianer auf 17, 21. Wir begnügen uns, aufmerksam zu machen — was in diesen Streitigkeiten häufig übersehen wurde — daß nicht von der Einheit der ersten und zweiten ὑπόστασις der Gottheit, sondern von der Gottes mit diesem menschlichen Individuum die Rede ist, daher nachher als gleichgeltend die Formel ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν αὐτῷ V. 38. «in mir tritt der Vater ins menschliche Bewußtseyn und ich habe in ihm den Grund meines Daseyns und Würkens» (de W.).

V. 31—33. Schon 8, 59. hatten die Gegner, um die Gotteslästerung zu rächen, welche das Gesetz mit Steinigung bestrafte, tumultarischerweise nach Steinen gegriffen — da der Tempelbau noch nicht beendigt, so konnten dergleichen dort herum liegen. Die Antwort Jesu scheint nicht ohne Sarkasmus zu seyn. Zu ἔδειξα vgl. 2, 18., καλὰ ἔργα entweder nützliche, wohlthätige (1 Tim. 6, 18.), oder schöne, herrliche (1 Tim. 3, 1.). Das praes. λιθάζομεν als temp. inf. von der beabsichtigten Handlung. De W. meint, nach dem gewöhnlichen joh. Typus sei die Rede der Juden als Mißverständniß anzusehen, aber wie? von dem, welcher sich gleiche Macht mit Gott zuschrieb, durften sie nicht mit Recht sagen: ποιεῖ σεαυτὸν θεόν?

V. 34—36. Die Antwort des Erlösers ist ein Schluß a minori ad majus, vgl. z. B. Mtth. 12, 27. Im νόμος, d. i. im A. T. (12, 34. 15, 25.), näher in Ps. 82, 6., werden Richter — und noch dazu gottvergessene — als θεοί und υἱοὶ ὑψίστου angeredet; so kann es also nicht schlechthin Blasphemie seyn, wenn sich ein Mensch υἱὸς τοῦ θεοῦ nennt. Aber als eine rein äußerliche Argumentation aus dem Sprachgebrauche wird man diesen Beweis Christi nicht ansehen können. Christus setzt gewiß eine Wahrheit in diesem Sprachgebrauche der Schrift voraus. Wir haben also zu fragen: warum führen jene Richter (nach Anderen: Fürsten) rechtmäßigerweise den Namen θεοί? Die Antwort hängt mit davon ab, wie die Worte πρὸς — ἐγένετο zu verstehen sind. Nach Cyr., Luth. (Walch III. 1163.), Buc., Calv., Lampe, Grot., Olsh., v. Cölln (bibl. Theol. II. 95.)

ist λόγος entweder der Befehl Gottes, durch den sie eingesetzt sind *), so daß πρός «in Hinsicht auf», oder das Wort der Offenbarung, durch welches sie erleuchtet werden. Bei dieser Fassung findet eine Klimax in der Relation Gottes zu den jüdischen Richtern einerseits und zu Christo andererseits statt: jene empfingen Gottes Wort, Christus als der Messias ist die absolute Gottesoffenbarung. Allein läßt sich beweisen, daß alle einzelnen Richtersprüche als prophetische Aussprüche, als göttliche Offenbarung gefaßt wurden? Vielleicht bei Moses selbst (2 M. 18, 15. 19.), aber auch bei jenen Richtern, die er einsetzte (V. 25.) und bei den priesterlichen Richtern im Centralheiligthum (5 M. 17, 8. 19, 17.)? Lampe bemerkt selbst, daß die letzteren durch das Urim und Thummim gerichtet haben möchten. Olsh. mag auch dadurch, daß er das Mißliche dieses Punktes gefühlt hat, bewogen worden seyn, die Propheten mit darunter zu begreifen. Deswegen hat denn schon Crell diese Deutung bezweifelt und meint, daß ὁ λόγος τ. θεοῦ sich nur auf die im Psalm enthaltene Anrede beziehe, so auch die Neueren. Christus setzt also die Bekanntschaft mit dem Psalm voraus, und da nun die Angeredeten Richter sind, so findet eine Klimax der amtlichen Würde statt. Der Richter wie der Fürst repräsentirt durch seine Allmacht den allmächtigen Gott **), Christus hat einen noch viel höheren Machtbesitz, er könnte also in viel höherem Maaße jenes Prädikat in Anspruch nehmen, und noch eindringlicher wird dieser Schluß, wenn der Herr im Auge hatte, daß die dort Angeredeten sogar ungerechte Richter sind. Ist es nun die amtliche Würde, auf welche sich die Rechtfertigung des Prädikats υἱὸς θεοῦ gründet, so könnte sich allerdings diejenige Ansicht,

---

*) In Gerhard's locis T. XIII. S. 250. wird der Ausspruch mit als Beweisstelle für das göttliche Recht der Obrigkeit aufgeführt.

**) Vgl. Josaphats Anrede an die von ihm eingesetzten Richter 2 Chron. 19, 5—7. Seneca führt de clementia l. 1. c. 1. den Nero folgendermaßen redend ein: electus sum, qui in terris Deorum vice fungerer: ego vitae necisque gentibus arbiter, qualem quisque sortem statumque habeat, in manu mea positum est. — Nach der gangbaren Ansicht werden 2 Mos. 21, 6. 22, 7. die Richter selbst אֱלֹהִים genannt, s. dagegen Gesenius Thes. I. S. 96.

welche in dem Ausdrucke nichts weiter als einen Amtsnamen findet, auf diese St. berufen, und schon Camero bemerkt, daß dies die hodierni Photiniani gethan; aber dann würde man erstens übersehen, daß ja auch hier der Amtsname wenigstens nach einer Seite hin auf das Wesen verweist, daß er sich nämlich auf den Besitz der Allmacht gründet, sodann, daß V. 38. den Inhalt des υἱὸς θεοῦ näher bestimmt. In dem εἶπον, υἱὸς θεοῦ εἰμι liegt übrigens abermals eine Ungenauigkeit, da Christus dies nicht geradezu gesagt hatte; ingeniös ist es, wenn Theod. Mopsv. in dem Gegensatze von θεοί und υἱὸς θεοῦ ebenfalls eine absichtliche Klimax findet, und zwar a majori ad minus. Die Prädikate, mit denen V. 36. die Messiaswürde bezeichnet wird, sind allerdings nicht unterscheidend genug, da der Akt der Weihung und Sendung auch auf andere als den Messias gehen kann (Jer. 1, 5.); indeß ebenso 6, 27. 3, 34. (vgl. z. d. letzteren St.). Daß diese Beweisführung mit den synoptischen Argumentationen eine Verwandtschaft hat, läßt sich nicht verkennen, in den Synoptikern verfährt Christus öfter indirekt (Mtth. 12, 27. 22, 43.). Es bildet dieses Verfahren einen bemerkenswerthen Kontrast zu den anderen Fällen, wo Jesus bei Joh. das, was Anstoß gegeben, nur noch höher steigert. — Noch bleibt das καὶ οὐ — ἡ γραφή zu berücksichtigen. Zu εἶπε war ὁ νόμος oder ἡ γραφή das Subjekt; durch die Bemerkung, daß zugeständenermaßen in allen ihren Bestandtheilen die Schrift unumstößlich sei, wird die Beweisführung bekräftigt. In eben dieser Erklärung Jesu würde nun allerdings ein Beweis für die Inspirationslehre in strengster Form liegen (Storr, Lehrbuch d. Dogmatik von Flatt, S. 199.), hätte nicht, wie auch die orthodoxe Exegese anerkennt, der ganze Beweis den Charakter einer Akkommodation und argumentatio e concessis. *)

V. 37—39. Was sollen die Juden glauben? Daß er der υἱὸς τοῦ θεοῦ sei, welcher Begriff dann V. 38. seinem Inhalte nach entfaltet wird, vgl. V. 25. Dies sollen sie ihm

*) Auf eine feine Weise hat Schweizer a. a. O. S. 47 f. aus johanneischen und namentlich auch aus unserer St. den Beweis zu führen gesucht, daß Christus bei seinen Citaten aus dem A. T. mit Bewußtseyn überall akkommodativ verfahre.

glauben, also seinem Wort und dem Eindrucke, den es hervorbringt (8, 43.). Wenn sie aber einer sinnlichen Vermittelung nicht entbehren können, so sollen die Werke zeugen, entsprechend K. 14, 10. 11. Auch diese können zu der Anerkennung führen, daß Christus in der Einheit mit dem Vater würkt, vgl. zu V. 30. u. 5, 19. 30. Die Steinigung war durch diese Rede aufgehalten worden, nun versuchen sie wieder ihn zu greifen, aber — vermuthlich auf dieselbe Weise wie 8, 59. — er entgeht ihrer Hand. — Zu diesem Abschnitt V. 23—39. schreibt Weiße (II. 256.): «Wäre nicht die Scheu vor einer Schrift, die wir im engsten Zusammenhange mit dem Heiligsten zu denken gewohnt sind: welcher Leser würde ernsthaft bleiben bei der Scene, die ihm hier in seine Vorstellung zu fassen zugemuthet wird»! Da vermuthlich kein Leser sich von selbst das Warum wird beantworten können, so ist es bei dem Vf. nachzulesen.

Würksamkeit in Peräa. V. 40—42.

V. 40—42. Der Gefahr, womit diese Aufregung drohte, entgeht Jesus, indem er sich auf das Gebiet des Herodes Antipas zurückzieht, und zwar in die Gegend, wo der Täufer anfänglich gewürkt und jene Zeugnisse K. 1, 19 ff. abgelegt hat, nach Bethanien. Diese und andere Aussprüche des Joh. sind noch in der Erinnerung der Leute, und es zeigt sich, wie sie die Empfänglichkeit für Jesum geweckt haben. Ein sehr bedeutendes Zeugniß gegen diejenigen, welche die Wunder Jesu nur aus der wundersüchtigen Sage erklären wollen, liegt in der Bemerkung, daß der Täufer, obgleich man es von ihm, dem Propheten, doch durchaus erwartet hätte, keine Wunder verrichtet hat. — Wie lange Jesus hier geblieben, hängt davon ab, wie viel Zeit man auf den Aufenthalt in Ephraim 11, 54. rechnen will, von wo aus er dann zum Passa zieht. Seine Würksamkeit wird unterbrochen durch die Botschaft von der Familie des Lazarus.

Kapitel 11.

Die Auferweckung des Lazarus. V. 1—46.

Die hohe Anschaulichkeit, Innigkeit und Einfachheit der Erzählung von dieser Todtenerweckung ist es wohl gewesen, vermöge deren diesem Wunder stets eine besondere Bedeutsamkeit beigelegt worden ist, auch hat es schon damals, als es geschah, die bedeutendsten Würkungen hervorgebracht (12, 9—11. 17. 18.). Bayle (dict. art. Spinoza) führt von Spinoza an: On m'a assuré, qu'il disoit à ses amis, que s'il eût pu se persuader la résurrection de Lazare, il auroit brisé en pièces tout son système, il auroit embrassé sans répugnance la foi ordinaire des Chrétiens. Und warum hat nun der jüdische Philosoph an die Wahrheit dieser Erzählung nicht geglaubt? Wenn Strauß sogar in der 3. A. II. S. 184., bei deren Bearbeitung er sich doch einen Waffenstillstand in Betreff des Joh. ausbedungen hatte, erklärt, daß er diese Wundererzählung für die «wie innerlich unwahrscheinlichste, so äußerlich am wenigsten beglaubigte» halte, so kann man diese Aeußerung nur als einen Gegentrumpf ansehen, der durch den nachdrücklichen Trumpf der Vertheidiger hervorgerufen wurde, an sich aber, wie der Verfolg zeigen wird, grundlos ist. Steht die Authentie des Ev. fest, so wird man sich der Anerkennung des Wunders nur dann entziehen können, wenn man sich nichtsdestoweniger eine willkührliche Behandlung des Textes gestattet. Die Willkühr nun, mit welcher ein Gfrörer diese Erweckungsgeschichte mit der des Jünglings zu Nain für identisch und durch den altersschwachen Joh. ins Blaue ausgemalt hält, Weiße aber für eine Umsetzung einer Sentenz Jesu in Geschichte — diese Willkühr können wir nur mit dem eigensinnigen Unglauben jener Pharisäer auf eine Linie setzen, welche die Thatsache mit anschauten und doch nicht glaubten. Ein milderes Urtheil gebührt der Aushülfe von Hase, Leben Jesu §. 99. und Schweizer a. a. O. S. 153 ff., welche mit der Annahme eines gläubig von Christo anticipirten Scheintodes auskommen zu können meinen; die Würklichkeit des Todes des Lazarus kann nämlich aus V. 39. allerdings nicht

zwingend bewiesen werden; insofern hat denn, vermöge des gerichtlichen Verhörs, die Heilung des Blindgebornen K. 9. eine zwingendere apologetische Beweiskraft, die dann freilich auch über diesen einzelnen Fall hinausgreift, denn muß einmal Eine solche That Jesu zugegeben werden, so hilft es zu nichts, bei anderen ein effugium offen zu behalten. Ueberdies, wer vermag noch einem Ausspruche wie V. 25. gegenüber am Scheintode festzuhalten?! — Bekanntlich ist diese Scheintodshypothese schon früher, namentlich von Paulus und — obwohl unter Voraussetzung eines nicht ganz getreuen Referates des Ev. — von Gabler, Journal f. auserl. theol. Litt. B. 3. St. 2., so gut, als sie es verträgt, durchgeführt, dagegen von Flatt im Magazin f. Dogm. u. Mor. St. 14. S. 91. und von Heubner miraculorum ab evangelistis narratorum interpretatio grammatico-historica. Viteb. 1807., wie auch von Strauß zurückgewiesen worden.

V. 1—3. Bemerkenswerth ist zunächst, wie der Ev. bereits bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit dieser Familie voraussetzt, nachher zwar die Maria noch besonders bezeichnet — er hatte sie auch vorangestellt — doch auch so, daß er das erwähnte Liebeswerk bereits als bekannt ansieht. Durch ὃν φιλεῖς wird Lazarus als Jesu näher befreundet bezeichnet. Ἀπὸ und ἐκ sind nicht unterschieden. Das genauere Freundschaftsverhältniß zur Familie geht auch daraus hervor, daß sie in ihrer Verlegenheit sofort zu Jesu senden, den sie, wie man sieht, bereits als Wunderthäter kennen (V. 22.).

V. 4. 5. Πρὸς θάνατον = θανάσιμος (1 Joh. 5, 16.), wie εἰς θάνατον 2 Kön. 20, 1. LXX. Aber nicht das Sterben überhaupt ist damit ausgeschlossen — und dies zeigt das ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ — sondern das Bleiben im Tode (Chrys., Aug., Calv.). Das Sterben aber soll nur Mittel zur Verherrlichung Gottes, näher zur Verherrlichung des Sohnes Gottes werden (9, 3.). Daß Jesus um den Tod des Lazarus weiß, zeigt V. 11. Bei der Räthselhaftigkeit des Wortes blieb den Schwestern auch dann noch ein Schimmer der Hoffnung übrig, wenn der Bruder auch würklich starb, wie dies auch V. 22. zeigt. Die Jünger konnten darin den Akt einer

Fernheilung sehen (Ebrard). Die liebevolle Absicht, die sich in dem Ausspruche V. 4. zu erkennen giebt, motivirt der Ev. durch die Liebe, die Jesus zur gesammten Familie hatte. *Φιλεῖν* im Unterschiede von *ἀγαπᾶν* bezeichnet wie amare die natürliche Zuneigung, während *ἀγαπᾶν* wie diligere die auf Reflexion beruhende Achtung, daher hier, wo vom Verhältniß zu den Schwestern die Rede, *ἀγαπᾶν*, vorher vom Bruder *φιλεῖν*.

V. 6—8. V. 6. u. 7. stehen im Gegensatz, indem hinter *ἔπειτα* ein dem *μέν* entsprechendes *δέ* folgen sollte, welches aber nach *εἶτα, ἔπειτα* wegfällt (Schäfer Meletemata S. 61.). Der Ev. will also sagen, daß, ungeachtet einiger Verzögerung, Jesus dann doch aufgebrochen sei. Warum zögerte er die zwei Tage? Wir antworten: Wäre er angekommen während der Krankheit, so hätte er im Kreise der geliebten Familie unmöglich der Bitte, ihn zu erhalten, widerstehen können; so zögerte er denn vornehmlich, weil er die Absicht hatte, sich durch die Auferweckung des Lazarus zu verherrlichen und die *δόξα τοῦ θεοῦ* zu offenbaren (V. 15. 40. 42. 45. Chrys., Mich.), zugleich aber auch darum, weil er mit pädagogischer Absicht die Schwestern auf eine Glaubensprobe stellen (Heum., Mtth. 15, 26.) und so den Glauben in ihnen vollenden wollte — liegt nicht den verhüllten Verheißungen V. 23. 25. 26. dieselbe Absicht zu Grunde? Zwar nennt es Strauß unmoralisch, wenn Jesus, um sich durch ein Wunder zu verherrlichen, den Freund sterben ließ, aber mit Recht wird von Ebr. entgegnet: «Er, für dessen Allmacht es ebenso möglich war, einen Todten zu erwecken, als einen Kranken zu heilen, that ja nicht weniger Gutes, wenn er die Krankheit sich bis zum Tode vollenden ließ, und dann Lazarum erweckte, sondern er that dasselbe nur unter anderer Form.» — V. 8. zeigt, daß der Eindruck von der nicht lange vorher in Jerusalem erweckten Aufregung bei den Jüngern noch frisch ist. *Νῦν* nach klassischem Gebrauch im weiteren Sinne, Apg. 7, 52.

V. 9. 10. Die Antwort ist in eine Frage gekleidet, welches dazu dient, sie eindringlicher zu machen. Bei der Erklärung der parabolischen Rede fragt sich, ob V. 10. in demselben Bilde bleibe oder der Gedanke gewendet werde. Das erstere ist

das einfachere, und zwar erklären wir mit Mel. (auch Lücke 3. A. und ähnlich Schweizer) so: Tag und Nacht, der Gegensatz der Zeit, wo man Geschäfte verrichtet, und wo man sie nicht verrichten kann, daher die Berufszeit und die nicht im Beruf verwandte Zeit. Die Berufszeit hat ihr bestimmtes Maaß — der Tag wird in Palästina in zwölf, je nach den Jahreszeiten etwas ungleiche Stunden getheilt (s. zu 1, 40.). Am Tage, d. i. während des Berufslebens, scheint die Sonne, so daß man nicht strauchelt, d. i. keine Gefahr läuft. Außerhalb des Berufs ist Gefahr — das auffällige ἐν in V. 10. (ἐν αὐτῷ) mag man durch «vor, bei» erklären (Win. S. 168. 1 Joh. 2, 10.), doch ist nicht unmöglich, daß Christus oder der referirende Jünger den Gedanken dahin gewendet habe, «in ihm selbst ist kein Licht.» *) So beschwichtigt also der Erlöser zunächst durch den Gedanken, daß, wenn, wie hier, unverkennbar ein göttliches Tagewerk zu vollziehen, der Mensch stets wohl aufgehoben sei. — Von vielen Anderen wird ἡμέρα nur als Bezeichnung der Lebenszeit angesehen (Zw., Buc., Cler.; Tittm., Mald., Mey.), dadurch gewinnt man zwar den Vortheil, daß die Auslegung der ersten Hälfte dem Sinne des Ausspruches 9, 4. angenähert werden kann: «Bis zur letzten Stunde des mir bestimmten Tages wird mir auch der göttliche Schutz nicht fehlen»; läßt sich dann aber die letzte Hälfte nicht anders erklären, als entweder mit Heum. — etwa unter Berufung auf 12, 35. — «es kommt die Todesnacht, wo mein Würken abgebrochen werden wird», oder mit Mey.: «Erst dann werde ich fallen, wenn der festgesetzte Zeitpunkt meines Todes da ist», so heißt dieses den Worten Gewalt anthun, die Stelle 12, 35. aber darf hier nicht herbeigezogen werden. In der Hauptsache trifft mit unsrer Erklärung auf anderem Wege de W. zusammen: «Die zwölf Stunden des Tages sind Bild des Spielraums, den ein sittlich reines und kluges Handeln hat; das Licht dieser Welt bezeichnet das Geisteslicht, aus welchem die Reinheit stammt, die Nacht theils

*) Schweizer: «wer den Weg Gottes scheut, der begiebt sich in Finsterniß und fällt erst in die wahre Gefahr, weil das wahre Licht nicht in ihm ist» — «ein Ausdruck, der das Bild verläßt und nur dem Gegenbilde angehört.»

den Mangel an Klugheit, theils die Unlauterkeit»; aber wider sich hat diese Fassung, daß bei derselben — ἡμέρα in diesem Sinne genommen — die Abgränzung auf die 12 Stunden nicht passend, und die Erklärung von φῶς τ. κόσμου nicht natürlich ist. Nach Chrys., Lampe, Neand. ist unter ἡμέρα die Zeit der Anwesenheit Christi, unter dem φῶς Christus selbst zu verstehen, so daß in den Worten für die Jünger eine Beruhigung läge: so lange er anwesend sei, könne sie kein Uebel treffen.

V. 11. 12. Das καὶ μετὰ τοῦτο λέγει deutet eine Pause an. Da Christus V. 4. den Lazarus noch als krank bezeichnet, hier aber als gestorben, so wird es wahrscheinlich, daß er erst unterdeß gestorben war; die Kenntniß Christi davon wird offenbar auf höheres Wissen zurückgeführt. Die Besorgniß der Jünger war V. 9. durch die Hinweisung beschwichtigt worden, daß den Menschen auf dem Wege des Berufes kein Unheil treffen könne, nun sollen sie durch Erweckung der Theilnahme am Schicksal des Lazarus, der deswegen auch ὁ φίλος ἡμῶν, noch mehr ermuthigt werden. Warum der Erlöser hier, wie bei der Tochter des Jairus Luk. 8, 52., den Tod als Schlaf bezeichnet? Wenn er im Begriff stand, den Freund sofort ins Leben zurückzurufen, so war es der natürliche und zugleich ein zarterer Ausdruck, welcher die moderne Beschuldigung, daß «der johanneische Christus mit seinen Wundern Ostentation treibe», nicht bestätigt. Um so eher konnten aber die Jünger an einen die Krankheitskrise herbeiführenden tiefen Schlaf denken, wenn sie in dem Ausspruche V. 4. eine Andeutung der Fernheilung gesehen hatten.

V. 13—15. Das zart andeutende Wort wird nun mit der bestimmten Rede vertauscht und die Absicht, welche der Erlöser dabei hatte, indem er es bis zum Tode kommen ließ, geradezu ausgesprochen, nämlich ihren Glauben zu stärken — denn von einem solchen höhern Maaße des Glaubens ist πιστεύειν hier zu verstehen, s. zu 2, 11.

V. 16. Θωμᾶς = תְּאוֹם «Zwilling.» Nur drei Züge sind es, welche Joh. von diesem Jünger berichtet, nämlich noch 14, 5. und 20, 24 ff.; sie stimmen aber so zusammen, daß sich ein Charakterbild daraus ergiebt. Die Verstandesreflexion ist in dem Jünger vorwaltend, die Unmittelbarkeit der Hingabe und

des Vertrauens tritt zurück: so vermag er auch hier nicht sich an Christi Wort aufzurichten, bewährt zwar einige Anhänglichkeit, indem er ihm zu Liebe den Tod nicht scheuen will, zeigt aber auch Kleinmuth genug, um an der Lebenserhaltung zu zweifeln.

V. 17—19. Jesus geht nicht in den Flecken hinein, er wartet ab, bis Martha kommt, ja er läßt auch Maria zu sich herauskommen (V. 28. 30.). Warum? Wollte er größeres Aufsehen vermeiden? Nach der gewöhnlichen Ansicht nur, weil doch der Begräbnißplatz außerhalb des Ortes, und dafür spricht V. 31. — Seit Chrys. rechnet man diese vier Tage so: noch am Tage, wo der Bote abging, starb Lazarus und wurde an demselbigen Tage beerdigt (darüber, daß dies zu geschehen pflegte, s. Apg. 5, 6. 10. und Jahn, Archäol. I. 2. S. 427.), zwei Tage blieb Jesus noch in Peräa, Einen Tag brauchte man, um die vier bis fünf Meilen von Peräa nach Bethanien zurückzulegen, so wäre Jesus am vierten Abends angekommen — aber hätte dann noch das Nachfolgende an demselben Abende geschehen können? Unsrer Ansicht nach (s. zu V. 11.) hat Lazarus am Tage der Ankunft des Boten noch gelebt; ferner hat man nicht beachtet, daß nach dem *τεταρταῖος* V. 39. Lazarus bei Jesu Ankunft erst drei Tage im Grabe gelegen haben kann und hier in V. 17. der unvollendete vierte mit dazu gezählt wird. Als gewiß wird man annehmen dürfen, daß Jesus nicht die Reise in Einem Tage vollendete, denn der Tag, wo er zum Grabe geht, ist derselbe, wo er ankommt, wie auch der Vergleich von V. 17. und 39. zeigt, er hat also wenigstens zwei, wenn auch nicht volle, Tage auf die Reise verwendet; man mag sich demnach denken, daß Lazarus in der Nacht nach Ankunft jenes Boten bei Jesu verschieden und im Laufe des folgenden Tages begraben ist, und daß dieser unvollendete Tag des Begräbnisses, wie der unvollendete vierte in der Rechnung von V. 17. miteinbegriffen sind. — Die Nähe Bethaniens bei Jerusalem *) wird angegeben, um zu zeigen, daß den Beileid bezeugenden Freunden es leicht

*) Das Dorf existirt noch jetzt und zwar 3/4 Stunden vom Damaskusthor aus, Robinson II. S. 310.

war, die Schwestern zu besuchen; nach Maimon. de luctu c. 13. §. 2. dauern die solennen Tröstungen 7 Tage lang. Das ἀπό ist so zu erklären: «liegend da, wo 15 Stadien (40 Stad. = 1 deutsche Meile) sich enden», Win. S. 513. Das αἱ περί bezeichnet im Altgriech. die Hauptperson und ihre Umgebung, aber bei Plutarch und seinen Zeitgenossen ist es Periphrasis des Einen Individuums. Der ältere Sprachgebrauch findet sich Apg. 13, 13.; hier jedoch, wie τοῦ ἀδελφοῦ αὐτῶν zeigt, der spätere.

V. 20—22. Höchst merkwürdig ist die Uebereinstimmung der Charaktere von Martha und Maria bei Joh. (man nehme 12, 1—8. hierzu) mit dem Charakterbilde, welches sich aus Luk. 10, 38—42. ergiebt. Martha — vermuthlich die ältere Schwester — erscheint auch hier als die thätige, sprechende (V. 39.), Maria ist mehr ihrem Schmerz hingegeben. Als die Nachricht von Jesu Ankunft verlautet, geht Martha ihm entgegen, in der Absicht, ihn zu holen, während Maria daheimbleibt. Von Maria heißt es, daß sie durch den Besuch des Grabes ihrem Schmerz Genüge zu thun suchte. Während Martha bei der Begegnung Jesu sofort zum Reden aufgelegt ist, sinkt Maria weinend und verstummend zu den Füßen des Meisters nieder (V. 32.). Das erste Wort beider Schwestern, als sie Jesum ansichtig werden, ist die vertrauensvolle Klage, daß er nicht gegenwärtig gewesen sei, Beng.: ex quo colligi potest, hunc earum fuisse sermonem ante fratris obitum: utinam adesset dominus Jesus! Im Nachsatze des konditionellen Vordersatzes steht hier das plusquamp. mit ἄν, V. 32. der aor. mit gleicher Bedeutung (s. 4, 10.). Die Gewißheit der Ueberzeugung, daß Jesu Gegenwart den Tod verhindert hätte, ist schon ein nicht geringes Zeichen der Glaubensstärke, ein noch größeres liegt in V. 22., wenn dieser Ausspruch, wie es dort scheint, die Hoffnung einer Todtenerweckung ausspricht, die allerdings durch Christi Versicherung V. 4. geweckt werden konnte.

V. 23—27. Den Glauben prüfend spricht Jesus zunächst noch unbestimmt (s. zu V. 4.); diese unbestimmte Erklärung sieht Martha als eine Zurückweisung ihrer kühnen Hoffnungen V. 22. an. Erhaben und mächtig leitet Jesus den Glaubensblick auf

das Centrum seiner eigenen Person hin. In seiner eigenen Person liegen die Kräfte der Auferstehung (negativ) und der ζωή (positiv), s. 5, 21. und 5 Mos. 30, 20. Für die Gestorbenen und für die noch Lebenden ist er der Todesüberwinder, die Bedingung ist bei beiden der Glaube; κἂν ἀποθάνῃ und πᾶς ὁ ζῶν stehen sich gegenüber. Unverkennbar ist hier, wie der Erlöser das Ereigniß zur Glaubensförderung des Schwesterpaares benutzt. Martha legt, ähnlich wie Petrus 6, 69., das Glaubensbekenntniß an den Messias ab, der ja auch der Auferwecker der Todten ist.

V. 28—31. Vom Worte des Heilands mit froher Hoffnung erfüllt, eilt sie zur Schwester und — etwa nur, um sie zur Beschleunigung anzutreiben? — verkündet ihr, daß der Meister sie rufe; sie thut es λάθρα, eine vertrauliche Begegnung wünschend, auch wohl liebreich eingedenk der Gefahr, die Christum kürzlich in Jerusalem bedroht hatte. Noch jetzt besuchen die Orientalen (Niebuhr, Reise nach Arab. I. S. 186.), wie vor Alters, wiederholt das Grab ihrer Geliebten, s. Talmud, tr. Semachoth, c. 8.: «Drei Tage lang besucht man das Grab der Verstorbenen»; da Maria nach der Gegend der Begräbnißstätte hineilt, glauben die anwesenden Juden, daß sie auch an diesem Tage jener Pflicht genügen wolle, und eilen ihr nach.

V. 32—34. Mit denselben Worten, wie ihre Schwester, begegnet sie Jesu, wirft sich ehrfurchtsvoll nieder und verstummt in ihren Thränen. Was heißt ἐνεβριμήσατο — ἑαυτόν? Ἐμβριμάομαι, wie auch βριμάω, βριμαίνω, bedeutet nach dem herrschenden Sprachgebrauch «von Unwillen bewegt werden, heftig bedrohen» (Suid., Hesych., Etymol. magn., Passow), ebenso im N. T. Mrk. 14, 5. 1, 43. Mtth. 9, 30. An dieser Bed. festhaltend, zugleich die wahre Menschheit Jesu verkennend, erklären Chrys., Euth.: «er bedroht sein eigenes, sich regendes Pathos (τῷ πνεύματι)», Cyr., Theoph.: «durch seine göttliche Natur bedroht er die menschliche», Theod. Mopsv., Lampe: «er grollt über den Unglauben der Juden (V. 38.) und auch der Schwestern.» Zu dieser letzteren Fassung zurückkehrend, behaupten die neuesten Kritiker, Strauß, Fr., es sei dem johanneischen Christus ganz angemessen, daß er als ein

war, die Schwestern zu besuchen; nach Maimon. de luctu c. 13. §. 2. dauern die solennen Tröstungen 7 Tage lang. Das ἀπό ist so zu erklären: «liegend da, wo 15 Stadien (40 Stad. = 1 deutsche Meile) sich enden», Win. S. 513. Das αἱ περί bezeichnet im Altgriech. die Hauptperson und ihre Umgebung, aber bei Plutarch und seinen Zeitgenossen ist es Periphrasis des Einen Individuums. Der ältere Sprachgebrauch findet sich Apg. 13, 13.; hier jedoch, wie τοῦ ἀδελφοῦ αὐτῶν zeigt, der spätere.

V. 20—22. Höchst merkwürdig ist die Uebereinstimmung der Charaktere von Martha und Maria bei Joh. (man nehme 12, 1—8. hierzu) mit dem Charakterbilde, welches sich aus Luk. 10, 38—42. ergiebt. Martha — vermuthlich die ältere Schwester — erscheint auch hier als die thätige, sprechende (V. 39.), Maria ist mehr ihrem Schmerz hingegeben. Als die Nachricht von Jesu Ankunft verlautet, geht Martha ihm entgegen, in der Absicht, ihn zu holen, während Maria daheimbleibt. Von Maria heißt es, daß sie durch den Besuch des Grabes ihrem Schmerz Genüge zu thun suchte. Während Martha bei der Begegnung Jesu sofort zum Reden aufgelegt ist, sinkt Maria weinend und verstummend zu den Füßen des Meisters nieder (V. 32.). Das erste Wort beider Schwestern, als sie Jesum ansichtig werden, ist die vertrauensvolle Klage, daß er nicht gegenwärtig gewesen sei, Beng.: ex quo colligi potest, hunc earum fuisse sermonem ante fratris obitum: utinam adesset dominus Jesus! Im Nachsatze des konditionellen Vordersatzes steht hier das plusquamp. mit ἄν, V. 32. der aor. mit gleicher Bedeutung (s. 4, 10.). Die Gewißheit der Ueberzeugung, daß Jesu Gegenwart den Tod verhindert hätte, ist schon ein nicht geringes Zeichen der Glaubensstärke, ein noch größeres liegt in V. 22., wenn dieser Ausspruch, wie es dort scheint, die Hoffnung einer Todtenerweckung ausspricht, die allerdings durch Christi Versicherung V. 4. geweckt werden konnte.

V. 23—27. Den Glauben prüfend spricht Jesus zunächst noch unbestimmt (s. zu V. 4.); diese unbestimmte Erklärung sieht Martha als eine Zurückweisung ihrer kühnen Hoffnungen V. 22. an. Erhaben und mächtig leitet Jesus den Glaubensblick auf

das Centrum seiner eigenen Person hin. In seiner eigenen Person liegen die Kräfte der Auferstehung (negativ) und der ζωή (positiv), s. 5, 21. und 5 Mos. 30, 20. Für die Gestorbenen und für die noch Lebenden ist er der Todesüberwinder, die Bedingung ist bei beiden der Glaube; κἂν ἀποθάνῃ und πᾶς ὁ ζῶν stehen sich gegenüber. Unverkennbar ist hier, wie der Erlöser das Ereigniß zur Glaubensförderung des Schwesterpaares benutzt. Martha legt, ähnlich wie Petrus 6, 69., das Glaubensbekenntniß an den Messias ab, der ja auch der Auferwecker der Todten ist.

V. 28—31. Vom Worte des Heilands mit froher Hoffnung erfüllt, eilt sie zur Schwester und — etwa nur, um sie zur Beschleunigung anzutreiben? — verkündet ihr, daß der Meister sie rufe; sie thut es λάθρα, eine vertrauliche Begegnung wünschend, auch wohl liebreich eingedenk der Gefahr, die Christum kürzlich in Jerusalem bedroht hatte. Noch jetzt besuchen die Orientalen (Niebuhr, Reise nach Arab. I. S. 186.), wie vor Alters, wiederholt das Grab ihrer Geliebten, s. Talmud, tr. Semachoth, c. 8.: «Drei Tage lang besucht man das Grab der Verstorbenen»; da Maria nach der Gegend der Begräbnißstätte hineilt, glauben die anwesenden Juden, daß sie auch an diesem Tage jener Pflicht genügen wolle, und eilen ihr nach.

V. 32—34. Mit denselben Worten, wie ihre Schwester, begegnet sie Jesu, wirft sich ehrfurchtsvoll nieder und verstummt in ihren Thränen. Was heißt ἐνεβριμήσατο — ἑαυτόν? Ἐμβριμάομαι, wie auch βριμάω, βριμαίνω, bedeutet nach dem herrschenden Sprachgebrauch «von Unwillen bewegt werden, heftig bedrohen» (Suid., Hesych., Etymol. magn., Passow), ebenso im N. T. Mrk. 14, 5. 1, 43. Mtth. 9, 30. An dieser Bed. festhaltend, zugleich die wahre Menschheit Jesu verkennend, erklären Chrys., Euth.: «er bedroht sein eigenes, sich regendes Pathos (τῷ πνεύματι)», Cyr., Theoph.: «durch seine göttliche Natur bedroht er die menschliche», Theod. Mopsv., Lampe: «er grollt über den Unglauben der Juden (V. 38.) und auch der Schwestern.» Zu dieser letzteren Fassung zurückkehrend, behaupten die neuesten Kritiker, Strauß, Fr., es sei dem johanneischen Christus ganz angemessen, daß er als ein

leicht erzürnbarer Thaumaturg über jede Glaubensverweigerung aufbrause, ja — vor Unwillen sich schüttele (vgl. Fr. in der Allg. Litteraturz. 1840. Nro. 100. u. 1841. Nro. 115.). Zwar weint Jesus, zwar fragt er mit Wehmuth: wo habt ihr ihn hingelegt? — aber das letztere soll nach Fr. vielmehr im Zorn gesprochen seyn, das erstere nach Strauß nichts weiter beweisen, als daß der Affekt des Zorns in Wehmuth übergegangen sei. Zwar sehen die Juden nach V. 36. in Jesu Thränen ein Zeichen seiner Liebe, aber Strauß sieht darin nur ein Zeichen des johanneischen Typus, zufolge dessen Jesu Gegner alle seine Handlungen falsch auslegen. Die antiken Gegner haben das in diesem Falle wenigstens gewiß nicht gethan, sondern nur die modernen, und zwar mit einer Verkehrtheit, der wir die Ehre nicht anthun, uns mit ihr herumzustreiten. Gehen wir näher auf die Bed. von ἐμβριμάομαι ein: wenn auch nicht der Sprachgebrauch, doch die Sprachanalogie rechtfertigt die Annahme der Bed. «von Schmerz bewegt werden.» Βριμάομαι bezeichnet die geräuschvolle Aeußerung des Affekts, nicht nur des Unwillens, sondern auch der Brunst, das verwandte βριμάσσω das sich Schütteln vor Muthwillen, βράσσω intr. «gähren», trans. «erschüttern» — so konnte also ἐμβριμάομαι auch von der Erschütterung, vom Stöhnen des Schmerzes gebraucht werden. Es ist mit fremere verwandt und auch dieses kommt von der Trauer vor, Virgil aen. 6, 175. Ovid metam. 3, 628.; für זָעַף nimmt Gesenius thes. als Grundbed. fremo, dann insbesondere «vor Unwillen» und «vor Schmerz.» Τῷ πνεύματι ist wohl hier dem ἐν ἑαυτῷ V. 38. parallel, und wir vergleichen überdies Mrk. 8, 12. ἀναστενάξας τῷ πνεύματι, d. h. innerlich, vielleicht mit Aeußerung eines dumpfen Lautes.*) — Ταράσσω mit ἑαυτόν umschreibt das med. ταράσσεσθαι, doch mit Hervorhebung der Selbstthätigkeit (Win. S. 234.); nach Lücke ist es die geistige Erschütterung, wie K. 13, 21. ἐταράχθη τῷ πνεύματι, doch möchte sich dann die Reflexivform weniger erklären; vielmehr erinnere man sich daran, daß gerade

---

*) Das «ergrimmte» bei Luth. umfaßt auch beide Bed., den Zorn Apg. 17, 16., die traurige Bewegung hier, s. Walch B. VI. S. 1097.

bei heftigem, tief innerlichem Schmerz der Obertheil des Körpers geschüttelt wird (Euth.). Ist nun von tiefster Schmerzbewegung die Rede, so fragt sich, was ist sein Gegenstand? Nach Aug., Olsh. der Schmerz über den Tod überhaupt, über den Jammer des menschlichen Lebens; nach de W., «daß dieser Schmerz seinen Freundinnen nicht hat erspart werden können» (vgl. jedoch V. 4. 15. 42.). Schon Calv., Mald. bemerken mit Recht, die Ursach sei V. 33. deutlich ausgedrückt, die Thränen der Maria entlocken den nachgefolgten Juden Thränen, und der mitfühlende Erlöser geht auf dieses Schmerzgefühl ein (Röm. 12, 15.); doch mag auch im Allgemeinen ein Mitgefühl mit dem Elende des Menschenlebens angenommen werden (Calv.). Aber — wendet man ein — wozu die Thränen, wenn der nächste Augenblick dem Todten das Leben wiedergeben sollte? Wir entgegnen mit Neand.: der theilnehmende Arzt in eine wehklagende Familie gestellt — werden nicht seine Thränen mitfließen, auch wenn er weiß, daß er nahe Hülfe zu bringen vermag? Zum zweitenmal tritt dieselbe Erschütterung ein, als der Erlöser am Grabe steht (V. 38.).

V. 35—37. Auf dem Wege zum nahen Grabe löst sich die innere Erschütterung in Thränen auf; daß er ihn so geliebt hat, leitet einige von diesen, wie es scheint, wohlgesinnten Juden, die jedoch nicht wissen, was bereits zwischen Jesu und den Schwestern vorgegangen, zu der verwunderten Bemerkung, warum Jesus nicht früher Hülfe gebracht. Hätten sie auf die früheren, gäliläischen Todtenerweckungen sich berufen, so würde dies der Kritik den Verdacht erweckt haben, daß dies eine Fiktion des späteren Vf. sei, der jene Berichte vor sich hatte; jetzt, da diese Jerusalemiten sich — ganz natürlicherweise — auf das letzte große Wunder in ihrem Gedächtnisse berufen, premirt Strauß Luk. 7, 17. und meint, sie hätten nothwendig von den anderen Todtenerweckungen wissen müssen.

V. 38—40. Die reicheren Morgenländer hatten ihre Gräber in Felsengrüften (Mtth. 27, 60.), in denen sich Gänge befanden, wie man sie auch noch jetzt in den römischen Katakomben sehen kann, an beiden Seiten der Gänge Oeffnungen (כּוּכִין), in welche die Leichname gelegt wurden; manche dieser Grüfte

gingen horizontal, andere senkrecht in die Erde, weshalb ἐπέκειτο sowohl heißen kann daraufgelegt als darangelegt, vgl. Nicolai de sepulchris Hebr. c. 10. 11. — Was will Martha mit den Worten V. 39.? Will sie Jesum abhalten, weil es doch zu spät sei (Schweizer)? Oder will sie Jesu nur eine physisch unangenehme Erfahrung ersparen (Beng.)? Wir meinen, die Antwort des Herrn zeigt, daß sich Kleinmuth in ihr regte, der indeß darum nicht die V. 28. erweckte Hoffnung ganz unterdrückt zu haben braucht. Für das Eingetretenseyn der Fäulniß geben die Worte allerdings nicht ein vollgültiges Zeugniß, denn das γάρ zeigt, daß sie nicht aus Erfahrung spricht. *) Die Apologeten machen geltend, daß die Verwesung im Morgenlande noch früher eintrete, und allerdings geht in warmen Klimaten der Zustand der Erschlaffung beim Leichnam sofort in die Auflösung über ohne den bei uns dazwischenliegenden Zustand der Erstarrung, Burdach Physiol. III. §. 634. Allein man erinnere sich, daß der Vorfall im Winter stattgefunden haben muß (s. zu 10, 22. u. 40—42.). Der Kleinmuth wird aufgerichtet durch Verweisung auf die Verheißung V. 23., wo freilich andere Worte gebraucht sind (vgl. V. 4. und zu 10, 26.).

V. 41. 42. Jesus bittet den Vater um das Wunder, wie 6, 11., doch vollzieht er es selbst nach V. 11. 24. 43., so auch 6, 6.; aber K. 5, 19. 26. und 10, 18. zeigten bereits, daß in allem Thun Christi der Vater als absolute Ursach zu denken ist, überdies haben wir uns vielleicht nur auf der Seite Christi einen sollicitirenden Faktor zu denken, dem ein auf göttliche Kausalität zurückführender Prozeß in dem Todten entsprochen hat. Was jetzt geschieht, ist eine Erhörung eines Gebetes Christi — wann hat es Christus gebetet? Beng. meint V. 4., aber wenn wir annehmen dürfen, daß der Erlöser jedes innere sich Beziehen auf den absoluten Grund seines eigenen Seyns Gebet nannte, so kann man kaum diese Frage aufwerfen. Von Strauß wird Anstoß daran genommen, daß die Anrede an Gott durch eine Reflexion auf die Umstehenden unterbrochen, und so das

---

*) Verwunderung erweckt, daß Lazarus nicht einbalsamirt worden, da doch die Schwestern wenigstens Nardenöl im Hause haben (12, 3.).

Gebet, wie Weiße es nennt, zu einem Schaugebet wird. Aber liegt nicht in dieser sogenannten Reflexion eine Ermahnung für die Hörenden, und darf man denn sagen, daß die Beziehung auf Gott und die liebreiche Beziehung auf die Hörenden einander ausschließen?

V. 43. 44. Tritt erst mit diesem Rufe der Akt der Wiederbelebung ein? Joh. scheint es sich so gedacht zu haben, aber der V. 41. ausgesprochene Dank läßt den Erweckungsmoment schon früher voraussetzen und der Zuruf bewürkt nur das Hervorkommen des in das Leben Zurückgerufenen. Im Interesse der natürlichen Erklärung heißt es bei Hase a. a. O. §. 99.: es lasse sich der Tod nur insofern in Frage stellen, «als bei der geheimnißvollen Nähe von Tod und Leben das Leben durch Jesu Vermittelung den Tod wieder überwunden hat», und bei Kern Tüb. Zeitschr. 1839. 1. H. S. 182.: «Nur daß auch hier die Möglichkeit zugestanden werden muß, das Leben sei, ohne absolut abgebrochen zu seyn, nur bis dahin verschwunden gewesen, wo es ohne die Lebenseinwürkung Christi von diesen irdischen Verhältnissen sich losgelöst hätte.» *) Allein läßt sich diese Ansicht der Sache mit V. 14. und 25. vereinigen? — Nach Art der ägyptischen Mumien war jedwedes Glied besonders eingewickelt, das Linnentuch, σουδάριον, reicht bei den Mumien bis auf die Brust herab.

V. 45. 46. Es läßt sich von vornherein erwarten, daß unter den mit dieser Familie Befreundeten empfänglichere Gemüther seyn würden, und der Erfolg bestätigt dieses; von einigen andern indeß gilt in diesem Falle, wie sonst oft genug, was Calv. sagt: apud quos non viget Dei metus et reverentia, etiamsi coelum videant terrae misceri, praefracta ingratitudine sanam doctrinam respuere numquam desinent.

Die angeblichen inneren Gründe gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung sind im Vorhergehenden berücksichtigt worden;

*) War es anders, warum sprach Laz. nicht vom Jenseits? — fragt man. Jedenfalls, auch wenn er es that, wird sich Niemand wundern, bei Joh. nichts davon zu finden. Uebrigens erinnere man sich an jene Scheintodten, welche, obwohl sie beim Erwachen Außerordentliches erfahren zu haben versicherten, doch mit heiliger Scheu Rede zu stehen sich weigerten.

zum Schlusse kommen wir auf den Anstoß zurück, den unter den Neueren vorzüglich Schneckenburger «über den Ursprung des ersten kanon. Ev.» S. 10 ff. urgirt hat — das Schweigen des Matth. über die Auferweckung des Lazarus, welchem Anstoß Kern «über den Ursprung des Ev. Matthäi» nur so begegnete, daß vielmehr auf den Joh. der Schatten des Verdachtes fiel. Nicht nur als eines der größten Wunder, sagt man, hätten die anderen Ev. diese Todtenerweckung erwähnen müssen, sondern auch insofern, als sie am unmittelbarsten die letzte Katastrophe herbeiführte. Daß schonende Vorsicht gegen Lazarus das Schweigen der übrigen Ev. veranlaßt habe (Grot., Olsh.) — diese Meinung hat zuviel gegen sich. Das Richtige spricht Hase aus: «Es ist dies in den gemeinsamen Verhältnissen verborgen, daß die Synoptiker über alle früheren Vorfälle in Judäa schweigen», so Kern, Lücke, Neand. Sind die synoptischen Evv. dadurch entstanden, daß einzelne Erzählungsgruppen in der mündlichen oder schriftlichen Ueberlieferung verbunden wurden, wurde namentlich die Leidensgeschichte als ein Ganzes überliefert, so läßt sich begreifen, daß Einzelnes und namentlich auch diese, die Katastrophe vorbereitende, Erzählung übergangen werden konnte; schweigt doch auch Mtth. und Mrk. von der Auferweckung des Jünglings zu Nain.

Der Todesbeschluß des Synedriums über Jesus.
V. 47—57.

V. 47. 48. Das Synedrium erkannte, daß das Dekret der Exkommunikation nicht hinreichte, um von Jesu Sache abzuschrecken. Um die Wohlgeneigteren zu erschrecken, und wohl auch — wie ächt psychologisch Calv. bemerkt — um das eigene Gewissen zu beschwichtigen, wird die Sache so dargestellt, als ob bei allgemeiner Anerkennung und Ausrufung Jesu als König Israels politische Gefahr drohe, Calv.: sceleri obtenditur speciosus color, boni publici studium — ita hypocritae, etiamsi intus coarguat eos conscientia, postea tamen vanis figmentis se inebriant, ut videantur peccando innoxii, interea manifeste secum ipsi dissident. Ὅτι, welches Luth. übergeht, ist erklärend für den zu ergänzenden Gedanken: «geschehen muß etwas.» Τόπος

kann Bezeichnung des Landes, der Stadt oder des Tempels seyn, vom Tempel mit ἅγιον verbunden Apg. 6, 13. Mtth. 24, 15., ohne ἅγιος 2 Mkk. 5, 19. Apg. 21, 28., wo jedoch οὗτος dabei steht. Man möchte glauben, ὁ τόπος καὶ τὸ ἔθνος sei phraseologisch wie unser «Land und Leute» (Er. Schmid, Beng.), doch fehlt es an Beispielen. Αἴρειν «zerstören» sowohl von Menschen als Sachen; doch könnte ἡμῶν mit αἴρειν verbunden und als gen. der Trennung angesehen werden (Luk. 6, 29.), dann hieße αἴρειν «wegnehmen.»

V. 49—52. Der leidenschaftliche Vorwurf des Hohenpriesters: οὐκ οἴδατε οὐδέν tadelt überhaupt die Debatte in einer Angelegenheit, wo das rechte Mittel so nahe liege. Gewiß war es bemerkenswerth, daß derjenige, welcher im Todesjahre Jesu das Hohepriesteramt verwaltete, also zu seinem Tode mitwürkte, in diesen Worten unwillkührlich die Absicht Gottes bei diesem Tode aussprach (Schweizer): so wurde er, wie Bileam, gleichsam wider Willen zum Propheten (s. m. Beil. zum Hebräerbrief 2. A. S. 21.). Paul., Kuin., Lücke, de W. meinten, der Ev. habe sich mit dem hohenpriesterlichen Amte die Weissagungsgabe verbunden gedacht, und finden dieses in dem ἀρχιερεὺς ὤν V. 51. ausgedrückt; aber Lücke 3. A. gesteht nun selbst, daß sich keine ausdrücklichen Belege für jene Meinung nachweisen lassen, überdies — was soll dann der Zusatz τ. ἐνιαυτοῦ ἐκείνου? Eine bloß chronologische Bestimmung kann der Ev. nicht beabsichtigt haben, nach V. 49. wäre dies überflüssig gewesen; auch 18, 13. kehrt die Formel wieder, wo de W. sich mit der Antwort begnügt, es sei das τ. ἐνιαυτοῦ ἐκείνου «bloß mechanisch wiederholt.» Vielmehr sind wir berechtigt, den Sinn darin zu finden: «welcher gerade in diesem merkwürdigen Jahre Hoherpriester war» (Lampe, Schweizer). Richten wir nun noch näher auf die Auslegung des Ev. unsern Blick. Kaiphas hatte nur von dem theokratischen Volke gesprochen, Joh. bezieht sein Wort auf das ächte Volk Gottes und im Hinblick auf 10, 16. spricht er von einer durch den Tod Christi zu bewürkenden Vereinigung aller Völker. Zu τέκνα τοῦ θεοῦ bemerkt Chrys.: ἀπὸ τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι, Calv.: erant in Dei pectore filii.

V. 53—55. Wie Christus nach der Bewegung K. 10. nach Peräa entwich, so jetzt in die Jordangegend nördlich vom todten Meer. Ephraim lag nach Hieron. 20, nach Euseb. 8 römische Meilen (die röm. Meile = $^1/_5$ geogr. M.) nördlich von Jerusalem. Aber dann läßt sich nicht wohl einsehen, wie es an der Wüste, nämlich Juda, gelegen haben könne*); es scheint demnach ein anderes Ephraim gemeint zu seyn. Die Wüste Juda erstreckte sich nicht bloß bis an die nördliche Spitze des todten Meeres, sondern noch darüber hinaus bis Gilgal, vgl. m. Ausl. der Psalmen zu Ps. 63. Kommt nun nach den Synoptikern Jesus von Jericho aus nach Jerusalem, nach Joh. von Ephraim aus, so stimmt beides zusammen, denn bei jener Lage von Ephraim geht die Straße über Jericho. — Die χώρα V. 55. ist die Umgegend von Jerusalem. Die sich verunreinigt hatten, waren gehalten, vor dem Passa durch Opfer und andere Ritus sich zu reinigen (4 Mos. 9, 10 ff. 2 Chron. 30, 17 ff.).

V. 56. 57. Τί δοκεῖ ὑμῖν mit dem Folgenden von Vulg., Aeth., Er., Wahl verbunden und von den letzteren im praet. übersetzt: «Was dünkt euch, daß er nicht gekommen ist?» Doch dient das τί δοκεῖ σοι gewöhnlich als Vorfrage, und was das temp. betrifft, so bezeichnet der aor. conj. nach οὐ μή nur seltener die Vergangenheit (Hartung, Partikell. II. S. 156.), auch war doch die Zeit für das Kommen noch nicht völlig abgelaufen, daher besser mit Beza: «daß er nicht kommen wird?» So wird uns die Spannung unter den Festbesuchenden anschaulich gemacht, und derselben wird durch das καί V. 57. die Erwartung der Volksoberen, daß er kommen werde, koordinirt.

*) Dies Ephraim ist von Lightf., Reland u. a. mit dem 2 Chron. 13, 19. und Jos. de bello Jud. 4, 9, 9. identificirt worden, und mit Wahrscheinlichkeit, wenigstens weisen beide Stellen auf den Norden von Jerusalem. Dann hätte es in der Nähe von Bethlehem gelegen, auf dem Wege von Jericho nach Bethel fand Robins. eine furchtbare Wüste (II. 560.). Wo indeß ἡ ἔρημος ohne weiteren Zusatz steht, ist doch nur entweder die arabische oder die Wüste Juda darunter zu verstehen, allenfalls die Wüste von Jericho. — Uebrigens beträgt der Weg von Jericho nach Bethel aus eine Tagereise.

Kapitel 12.

Die Salbung Jesu durch Maria. V. 1—8.

V. 1. 2. Noch eine Woche vor dem Feste trifft nun auch Jesus ein. Der gen. *τοῦ πάσχα* ist aufzulösen in *πρὸ τοῦ πάσχα* und *πρὸ ἓξ ἡμέρων* ist = *ἓξ ἡμέρας*, wie wir sagen: «vor drei Tagen geschah es» und am dritten Tage meinen. Amos 1, 1. LXX. *πρὸ δύο ἐτῶν τοῦ σεισμοῦ*, Thukydides hist. II, 34.: *πρότριτα* = triduo ante. Es fragt sich, wie diese sechs Tage gerechnet sind, ob mit Einschluß des term. a quo und ad quem oder nur des term. a quo oder mit Ausschluß beider? (vgl. Jacobi in den Stud. 1838. 4. H. S. 894. und Neand. a. a. O. S. 593.). Am Sabbath kann die Reise und Ankunft wohl nicht stattgefunden haben, also vielleicht Freitag am späten Abend, die Mahlzeit ist dann die, welche am Beginn des Sabbaths*) gehalten wurde. Daß Martha die Wirthschaft besorgt, ihrer Liebe zum Herrn auf diese Weise einen Ausdruck giebt, läßt sich nach den Zügen K. 11. und Luk. 10, 38 ff. erwarten; nach Mtth. 26, 6. und Mrk. 14, 3. hat dies Gastmahl im Hause eines vormals aussätzigen Simon stattgefunden — ein Umstand, der bei der sonstigen Aehnlichkeit des Vorgangs nicht erheblich genug ist, deshalb ein doppeltes Faktum anzunehmen; man kann fragen, ob man ihn als den Hauswirth oder wohl auch als den Gatten der Martha ansehen soll (Heum.)? Daß Lazarus mit zu Tische sitzt, wird zum Beweise der völligen Herstellung erwähnt.

V. 3. Dem Charakter der Maria entspricht vollkommen dieser überschwengliche und von Christo auch so anerkennend aufgenommene Liebesbeweis. Mit den Waschungen vor den Gastmählern war nicht selten auch Salbung der Füße verbunden, vgl. Luk. 7, 46., den Talmud tr. Menachoth f. 82.; Aristophanes Vespae, v. 605.: *καὶ πρῶτα μὲν ἡ θυγάτηρ με ἀπονίζῃ καὶ τὼ πόδ' ἀλείφῃ καὶ προσκύψασα φιλήσῃ.* Das Nar-

*) Nach tr. Schabbath. c. 16, 2. cf. Maimon. wurden 3 Mahlzeiten gehalten, am Freitag Abend, am Sabbath Morgen und am Sabbath Abend.

denöl, an sich köstlich, wird hier noch durch den Zusatz πιστικός charakterisirt. Fr. zu Mrk. 14, 3. vertheidigte die Ableitung des Wortes von πίνω «trinkbar», dagegen Win. S. 90. und Bretschn.; aber in der Recension von Bretschn.'s Lexikon in der Hall. Litteraturz. 1840. S. 179 ff. rechtfertigt Fr. seine Auffassung so, daß man bis jetzt noch die Entscheidung zurückhalten muß. Mag das Wort «ächt» oder «trinkbar» heißen, jedenfalls bezeichnet es die Köstlichkeit, die auch aus seinem bedeutenden Werthe (300 Denare = 60 Thaler) erhellt. Die Verwendung eines ganzen Pfundes dieses Oels erscheint in der That als großer Luxus, doch zeigt der hohe Preis und das συντρίψασα bei Mrk. 14, 3., daß man nicht wohl mit Mey. behaupten kann, es sei nur ein Theil des Quantums verwandt worden. Matth. und Mrk. sprechen nur von Salbung des Hauptes, nicht der Füße, nach Luk. 7, 46. war ersteres das gewöhnliche, letzteres das außerordentlichere, daher es von Joh. hervorgehoben wird. Dem κατέχεεν des Mrk. entspricht ἤλειψε, denn ἄλειμμα ist die flüssige und χρῖσμα die zähe Salbe. Das Faktum scheint auf Wohlhabenheit der Familie schließen zu lassen, wenn nicht etwa aus dem τετήρηκεν zu schließen ist, daß das durch irgend einen Zufall erhaltene Oel seit längerer Zeit als ein Schatz aufbewahrt wurde.

V. 4—6. Dieser Eine Zug des Judas schließt einen Blick in seine Seele auf, durch den alles Nachfolgende erklärlich wird. Er ist über die Kasse gesetzt, die für Jesu eigene Bedürfnisse und zugleich für die Armen diente, die auch nur durch Mildthätigkeit unterhalten wurde (Luk. 8, 3.). Er vermag es über sich, nicht Einmal, sondern fortgesetzt aus dieser Kasse zu entwenden und dennoch vor Jesu Augen zu treten, dabei ist er heuchlerisch genug, während er die Armen bestiehlt, als ein Freund der Armen erscheinen zu wollen. Ein solcher Mensch hatte bereits sein Gewissen erstickt — ein solcher Mensch hat nicht mehr beten können. Für einen solchen Menschen mußte auch der geringe Gewinn, den das Synedrium ihm vorhielt, eine Lockung seyn, zumal wenn er gemeint hat, Jesus werde sich wieder frei machen können. Freilich entstehen nun zwei schwierige Fragen: woher wußte Joh. um die Untreue des Jüngers? Warum hat Jesus die Kasse unter seiner Verwaltung gelassen?

Hatte Joh. es aus einigen Anzeichen gemerkt, Christus aber auch jetzt noch in Hoffnung ihn nicht entfernen wollen? Daß Christus ihn auch jetzt noch nicht aufgegeben, darf man wohl aus der Fußwaschung schließen. *Βαστάζειν* nach Theoph. und den meisten Neueren «wegnehmen» (Joh. 20, 15.) = «stehlen», aber an den Stellen der Alten, wo man «stehlen» übersetzen könnte, würde dies doch nur aus dem Sinn resultiren, daher hat Heum. (auch Lücke 3. A., Bretschn.) darauf gedrungen, nur zu übersetzen «er trug», wie auch Vulg., Syr., Arab., Pers., Luth., doch ständen dann diese Worte ziemlich müßig.

V. 7. 8. Merkwürdig das Zusammentreffen mit Mrk. 14, 8. und Mtth. 26, 12. Von dem ahnungsvollen Gedanken an das erfüllt, was nun nahe bevorstand, giebt der Herr der Handlung eine eben so zarte als sinnige Deutung, nach welcher das, was als Verschwendung erschien, einem edeln Zwecke diente. Ist es irgend denkbar, daß dieser Zug erfunden und Jesu in den Mund gelegt werden konnte? Stimmt er nicht ganz mit jenen anderen Aussprüchen, die — im Gegensatz zu einer jüdisch-formellen — den Stempel einer rein-menschlichen Frömmigkeit an sich tragen? Ihn nehme man zu solchen Worten, wie Luk. 12, 33. hinzu, um das volle Bild Christi zu gewinnen. Einer kleinlich beschränkten Frömmigkeit gegenüber darf die christliche Moral sich auf dieses Wort des Herrn zum Beweise berufen, daß irdisches Gut, wo es nur im Dienste einer Idee verwandt wird, ebenfalls nach dem Sinne Christi verwandt ist — wie in der Kunst.

Christi Einzug. V. 9—19.

V. 9—11. Während des Sabbaths verbreitet sich die Kunde von Jesu Ankunft in der Hauptstadt, namentlich hatte unter den fremden Festbesuchenden die Erzählung von Lazarus Erweckung die Spannung gesteigert; sobald es das Sabbathsgesetz erlaubte oder auch Sonntag früh strömen viele hinaus. Der schändliche Anschlag gegen Lazarus war nur erwähnt, aber nicht allgemein gebilligt worden.

V. 12. 13. Nach den anderen Evv. hat es den Anschein, als sei Jesus, ohne in Bethanien zu übernachten, sofort mit der Festkaravane in Einer Tagereise von Jericho nach Jerusalem ge-

zogen. Allein es scheint nur so. Namentlich Mrk. 11, 1. zeigt deutlich, daß der Ev. nicht den Verfolg der Reise nach Stationen giebt, sondern daß es ihm nur darauf ankommt, den Ort zu markiren, von welchem aus der Einzug veranstaltet wurde; auf das, was zwischen Jericho und dem Einzuge liegt, richtet sich der Blick gar nicht.*) «Möglich auch, daß die um die Zeitbestimmung wenig bekümmerte Tradition den Zug von Jericho aus als ein Ganzes auffaßte», sagt Hase. Der gewöhnlichen Ansicht nach blieb Jesus den Sabbath über in Bethanien und hielt am Sonntage (palmarum) in Jerusalem den Einzug. Nach Mrk. 11, 11. erreichte man wohl erst spät die Stadt.**) Namentlich unter den Festbesuchenden, also vermuthlich unter den Galiläern, äußert sich die Theilnahme so stark, daß, ohne das Verbot des Synedriums (9, 22.) zu achten, sie ihm am Sonntag Morgen mit den Ehrenbezeugungen entgegenziehen, die man morgenländischen Königen erwies, 1 Mkk. 13, 51. 2 Mkk. 10, 7. Targum Esther. 10, 15.: «Als Mardochai aus dem Thore des Königs herauszog, waren die Straßen mit Myrthen bedeckt und die Vorhöfe mit Purpur», vgl. auch Herodot l. 7. c. 54. Von den Palmen werden Blüthenzweige gebrochen und auf den Weg gestreut, andere breiteten Kleider aus (Mrk. 11, 8.). Der Art. τῶν in V. 13. entweder mit Beziehung auf die dort stehenden Palmen, oder darauf, daß eben die Palmenzweige in solchen Fällen gebräuchlich. Sie singen einen Jubelruf aus Ps. 118, 25. 26., welcher auch am Laubhüttenfeste und beim großen Hallel am Passa gesungen und messianisch gedeutet wurde.

V. 14—16. Als Jesus bereits in der Nähe des Oelbergs angekommen, trifft er mit diesem entgegenkommenden Haufen zusammen, und läßt sich nun das Eselsfüllen holen. Was den

*) Wären Mrk. 11, 1. die drei Orte Bethphage, Bethanien, der Oelberg in der Folge aufgezählt, wie sie Jesus berührte, und dürfte man, wie es die spätere Legendentradition thut, Bethphage zwischen Bethanien und den Oelberg setzen (Raumer, Palästina S. 305.), so würde Bethanien als der Aufbruchsort bezeichnet erscheinen; aber das Alles ist unzuverlässig. Am wenigsten richtig möchte aber die von Fr. z. d. St. vorgeschlagene Lesart seyn.

**) Was Ebr. II. S. 688. gegen Strauß sagt, trifft nicht ganz zum Ziele.

Zweck seines feierlichen Einzuges betrifft, so eignen wir uns Hase's Worte a. a. O. S. 173. an: «Er nahm an, was nach göttlichem Rechte ihm gebührte und zeigte der Welt, daß bei ihm stand zu herrschen, wenn er herrschen wollte durch Gewalt. Die politische Messiashoffnung hat dieser Einzug aufgeregt; sie war im Angesichte seines Todes nicht mehr zu scheuen, irgend einmal mußte Jesus offen verkünden, daß er der Messias sei und das ist die Bedeutung dieses Einzugs.» Neand. a. a. O. S. 596.: «Es war dies das durch göttliche Fügung herbeigeführte Ergebniß seiner bisherigen Würksamkeit. — Es war die Antwort auf viele Fragen, welche keinen Zweifel mehr übrig ließ, und somit eine welthistorische Begebenheit.» Als der König Israels wollte Jesus sich zu erkennen geben, aber als der König des Friedens, daher wählte er das im Frieden gebrauchte Reitthier, während das Roß für den Krieg (Hos. 14, 4. Sprüchw. 21, 31. Jer. 17, 25.), und weist gerade auf diejenige Weissagung (Zach. 9, 9.) hin, welche ebenfalls den Messias als König des Friedens schildert. Die Differenz bei Mtth., welcher von einem Mutterthier und einem Füllen spricht, hat auf beachtenswerthe Weise beleuchtet Ebr. S. 590 ff. Zu V. 16. vgl. 2, 17. Man kann fragen, ob in ὅτε ἐδοξάσθη eine Hinweisung auf die Mittheilung des Geistes liege (Apg. 2, 33.). *Καὶ ὅτι κτλ.* — dessen, also der Erfüllung, erinnerten sie sich zugleich mit der Weissagung; sie hatten auch den Esel herbeigebracht (Mtth. 21, 7.).

V. 17—19. Diejenigen Juden, welche schon früher herausgekommen, bilden den einen Chor, die entgegenkommenden (man berücksichtige das *καὶ* V. 18.) den anderen; auf eine Erinnerung an dieses Faktum scheint, wie auch Gfrörer bemerkt, Luk. 19, 37. hinzudeuten. — Wohl nicht die Freunde Jesu (Chrys.), sondern die Gegner, welche energische Maßregeln verlangen, thun die Aeußerung V. 19.

Reden auf Veranlassung des Begehrens von Heiden, die Jesum sehen wollen. V. 20—36.

V. 20—22. Da dies nach V. 36. eine der letzten oder die letzte Rede, und aus den Tempelreden Jesu in der letzten Leidenswoche nichts Weiteres als dies erzählt wird, so ist um

so weniger mit Ebr. anzunehmen, daß das Ereigniß sich noch an demselbigen Tage zugetragen habe. Von dem Grundgedanken des hartnäckigen Unglaubens des berufenen Volkes erfüllt, mit welchem die Schilderung des öffentlichen Lebens des Herrn (V. 37. ff.) abschließt, schildert er noch diese Scene, um die Sehnsucht der Heiden mit diesem Unglauben in Kontrast zu stellen. Das praes. ἀναβαινόντων zeigt, daß wir uns Proselyten unter ihnen zu denken haben. Ihre Verehrung vor dem so hoch gefeierten Lehrer ist so groß, daß sie sich nicht direkt an ihn zu wenden wagen; aber auch dem Philippus ist das Begehren so ungewöhnlich (Mtth. 10, 5.), daß er sich erst mit seinem Freunde Andreas beräth (1, 45.). Θέλω auch zur Bezeichnung des Wunsches (1 Kor. 14, 5.).

V. 23. 24. Als eine abweisende Antwort lassen sich diese Worte Christi nicht wohl ansehen — wenn allenfalls auch V. 23., doch nicht V. 24. Darf man urgiren, daß sie eigentlich nur Jesum zu sehen, und nicht zu sprechen verlangen, so kann man sich denken, daß er ihrem Begehr willfährig gewesen sei und bei dieser Veranlassung dann die folgende Rede vor seinen Jüngern gehalten habe. Der Grundgedanke derselben ist: in dem Verlangen dieser Heiden liegt die Anticipation der zukünftigen Bekehrung der Welt, Beng.: praeludium regni Dei a Judaeis ad gentes transituri, schon Zw. verweist auf 4, 35., wo gleichfalls die Erstlinge den Vorausblick der Aernte erwecken. Der δοξασμός hat daher hier und V. 28. die speciellere Beziehung auf die Anerkennung Jesu in der Welt (V. 32.), mit welcher auch zugleich der δοξασμός Gottes gegeben war (17, 2. 4.). Insofern jedoch der Untergang durch den Tod die Vermittelung jenes herrlichen Ausgangs war, wie sofort V. 25. jenen herrlichen Gedanken ausspricht, mag man hier auch den Tod miteinbegriffen denken. Das ersterbende Korn, welches nur seine sinnliche Hülle abwirft, um den inneren Keim zum Baume zu entfalten, ist treffendes Bild für den Erlöser, der seine sinnliche Vereinzelung abstreift, um als geistiges Princip in der großen Gemeinde wieder aufzustehen, für welchen der Weg der tiefsten Erniedrigung der Weg zur Hoheit ist — wie Hamann so bedeutungsvoll sagte:

«Das Kreuz ist ein Stern mit abgenommenen Strahlen»; entsprechend ist 8, 28. *)

V. 25. 26. Das für ihn selbst geltende Gesetz ist auch das Gesetz für alle die Seinigen. Das eigene Leben, welches sich scheut, im göttlichen sich aufzuheben, in dem doch allein die *ὄντως ζωή* zu finden ist (1 Tim. 6, 19.), bringt sich selbst um das wahre Daseyn. In begeisterter Rede ist diese Wahrheit besonders häufig im Orient ausgesprochen, aber auch ebenso häufig pantheistisch gefaßt worden; die morgenländische Mystik und Philosophie forderte auf, die Form zu zerschlagen, welche vielmehr verklärt werden soll. **) — *Ψυχή* wie נֶפֶשׁ sowohl «das Selbst» als «das Leben», denn das Selbst ist das Leben. Es alternirt bei den Evangelisten *ἑαυτὸν ἀπολέσαι* und *τὴν ψυχὴν ἀπολέσαι*, Mtth. 16, 25. Luk. 9, 25., vgl. das griech. *φιλοψυχεῖν*. Hier aber halte man beidemale die Bed. «Leben» fest. *Μισεῖν* nach hebr. Sprachgebrauch komparativisch, wie Luk. 14, 26. «hintenansetzen.» Das Leben wie das Selbst soll schlechthin nicht als höchster Zweck fixirt, sondern dem wahrhaft höchsten Zwecke untergeordnet werden. Durch diese Unterordnung wird es aufgehoben (tollere), wird schon in der Endlichkeit unendliches, ewiges, und damit auch aufgehoben im Sinne von conservare; vgl. zu *φυλάξει* das *ζωογονεῖν* Luk. 17, 33. Der Erlöser stand im Begriff, im Dienst des höchsten Zweckes sein endliches Leben Preis zu geben, hierin sollen die Seinigen

*) Olsh. führt aus meiner Blüthensammlung der morgenländischen Mystik, welche allerdings viele noch unbenutzte exegetische Parallelen zu dem biblischen Sprachgebrauche darbietet, das Wort des Dschelaleddin an (S. 109.):

Wirfst den Weizen tief du in der Erde Schooß,
Bald ersteht die goldne Aehre, reich und groß.
Wieder schlägt mit Flegeln man die Aehr' entzwei,
Aus zerschlagner Aehr' kommt nährend Brot herbei.

**) Dschelaleddin a. a. O. S. 102.:

Wiß', o Sohn! die ganze Welt ein Glas nur ist,
Das aus Gottes Lebensborn geschöpfet ist.
Ist die ganze Welt denn sammt des Himmels Straß'
Nichts nur als aus Seines Lebens Strom ein Glas,
Ei so schlag' geschwind das Glas am Stein entzwei,
Daß der Tropf' nicht mehr vom Strom getrennet sei.

ihm folgen und sollen, ebenso wie er, des δοξασμός theilhaft werden (17, 21—24.). Zu εἰμί vgl. 7, 34.

V. 27. 28. Aber der Weg zum Aufgang geht durch den Untergang, und vor diesem, isolirt betrachtet, erschrickt das sinnliche Leben. Wir haben in diesem Wahlkampfe das Vorspiel des Kampfes in Gethsemane (Beng.). Die beiden Bitten, zwischen denen die Wahl schwankt, drücken die beiden sich korrespondirenden Sätze mit der Anrede «πάτερ» aus. Die erste wird zurückgewiesen — warum? Διὰ τοῦτο bezieht sich auf das, was in Gedanken dem Erlöser gegenwärtig ist, aber bei der innern Bewegung nicht im Worte ausgedrückt wird — es ist dies, wie die Meisten annehmen, die Erfüllung des Versöhnungsrathschlusses durch das Leiden. Nach den älteren Auslegern (auch Luth.) soll σῶσον — ταύτης nicht an die Frage τί εἴπω sich anschließen, sondern selbständig als würkliche Bitte auftreten; diese Fassung erneuert de W. und Lücke tritt ihm bei. Aber nachdem sich eben in dem τί εἴπω die Unsicherheit, was man beten solle, ausgedrückt, wäre eine feste Bitte nur dann psychologisch, wenn dieselbe als das Resultat der Entscheidung hervorträte; nun wäre das hier nicht der Fall, denn die Bitte wird sogleich wieder korrigirt. Mit Entschiedenheit geben wir daher der anderen Fassung den Vorzug (Theoph., Grot., Cler., Kling, Schweiz.). Schon Chrys. drückt das logische Verhältniß der Sätze so aus: οὐ λέγω, ἀπάλλαξόν με ἐκ τ. ὥρας ταύτης· ἀλλὰ τί; πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα. Καίτοι τ. ταραχῆς τοῦτο ἀναγκαζούσης λέγειν, τὸ ἐναντίον λέγω, δόξασόν σου τ. ὄνομα.

V. 28—30. Eine göttliche Stimme spricht zu der erhabenen Bitte, welche das Resultat eines solchen Kampfes ist, die Gewährung aus, vgl. über das doppelte καί zu 6, 36. Eine dreifache Stufe des Verständnisses wird bezeichnet, die, welche nur eine Naturerscheinung vernehmen, die, welche ein höheres Wesen sprechen zu hören meinen, und die, welche die Worte der Rede verstehen. Richten wir zuvörderst den Blick auf den Inhalt der Himmelsstimme, so werden wir δοξάσω zunächst nach V. 24. und 32. auszulegen haben; wird ἐδόξασα diesem fut. streng entsprechend gefaßt, so geht es auf die schon bis dahin

bewirkte Anerkennung Jesu (17, 10.). Das verschiedene Verstehen erklärten die früheren Ausleger daraus, daß die Stimme unmittelbar über Christo erschallt und daher von den in einiger Ferne Stehenden nur eine himmlische Rede ohne Worte, von den sehr Entfernten ein donnerähnliches Geräusch vernommen worden sei — oder man ging auf den Gemüthszustand zurück, vermöge dessen die σαρκικοί schnell den genaueren Eindruck des Gehörten verloren hätten (Chrys., Ammon.). Wie sind überhaupt die Himmelsstimmen nicht bloß im N. T. (Apg. 9, 7. 22, 7. 10, 13. 15.), sondern auch bei Joseph. antiq. 13, 3. de bello jud. 7, 12. und in der ersten christlichen Kirche ep. de martyrio Polyc. c. 9. und das „tolle, lege" bei Aug.'s Bekehrung zu verstehen? Daß die lebhafte physische Empfindung, wie auch das pneumatische Gefühl, bei großer Erregtheit sich in der Phantasie zu Formen sinnlicher Eindrücke, zu etwas Gehörtem oder Gesehenem, gestaltet, ist bekannt, s. oben S. 84. Liegt ein nur subjektiver Inhalt zu Grunde, so sind es subjektive Visionen oder — mit dem ärztlichen Namen — Hallucinationen; ist der Gehalt ein objektiv wahrer, so sind es objektive Visionen. Von subjektiver Vision kann hier, wo auch der gleichgültige Haufe etwas vernimmt, nicht die Rede seyn. Ein donnerähnlicher Schall muß vorausgesetzt werden, aber nach der Ansicht von Lücke, de W. gehört die vernommene bestimmte Rede der inneren Vision an. Zunächst nur für Christum — heißt es bei dem Ersteren — ist die Stimme des Donners ein Gotteswort; andere, von dem Gebete mitergriffen, geben dem äußeren Laute eine höhere Bedeutung, aber er sagt ihnen nichts Bestimmtes; die Unempfänglichen vernehmen nur das physische Phänomen. Man beruft sich seit Grot. zugleich auf eine herkömmliche rabbinische Vorstellung, auf die בַּת־קוֹל, dies Wort bezeichne Tochter der Stimme, d. i. eine innere, aus einem äußeren Laute sich entwickelnde zweite Stimme, und zwar soll der äußere Laut nach Paul., Lücke, de W. unter anderm auch der Donner seyn. *) — Im religiösen Interesse braucht diese Ansicht

*) Von mir wurde dagegen bemerkt, an keiner der verschiedenen Stellen bei Vitringa observ. sacr., Meuschen N. T. ex talmude ill.

nicht gerade verworfen zu werden, denn die Koincidenz der Naturerscheinung mit Christi Wort und der dadurch erweckten Stimmung der Jünger wird immer nicht als bloßer Zufall betrachtet werden können. Aber wenn nach Lücke nur Jesus selbst der Naturerscheinung jene Deutung gegeben, soll man denn annehmen, daß er sie nachher seinen Jüngern ausgelegt habe? Wenn dies, so wären ja diese hier unter dem ὄχλος und den ἄλλοι miteinbegriffen. Wir bleiben daher bei der Ansicht, daß ein äußerer Schall vernommen wurde, welcher durch göttliche Einwürkung im Gemüth der Empfänglichen zu den erwähnten Worten sich gestaltete, bei minder Empfänglichen nur den Eindruck, daß geredet wurde, hervorbrachte (Neand., Kling, Olsh.). Daß eine würkliche Thatsache berichtet wird und nicht bloß eine Fiktion des Erzählers, leuchtet ein, wenn man erwägt, daß im Interesse einer solchen vielmehr gelegen haben würde, eine allen verständliche und allen imponirende Himmelsstimme zu fingiren. Auch bei Vergleichung von Apg. 9, 7. mit 22, 9. ergiebt sich, daß die Begleiter des Paulus eine Stimme vernahmen, deren Worte allein von Paulus verstanden wurden. — Schließlich erklärt V. 30. der Erlöser, daß nicht zu seiner eigenen Erhebung es einer solchen Gottesstimme bedurft habe.

V. 31—33. In erhabener Prolepsis sieht der Erlöser schon jetzt die Verwürklichung der göttlichen Zusage. Die nichtmessianische Welt, das ist ὁ κόσμος οὗτος, ist ohnmächtig gegen sein Reich; der Herrscher derselben ist überwältigt; alle*), d. i.

(dort die Abhandlung von Danz, de inaugur. Christi S. 445 ff.), Buxtorf, lex. talm. s. h. v., sei vom Donner oder einer Naturerscheinung die Rede, welcher nur eine Deutung gegeben werde, sondern immer von einer würklichen Stimme Gottes oder der Menschen. Lücke und de W. bestreiten dieses, aber durch ein unpassendes Citat aus Lightf. zu Mtth. 3, 17., denn nur Lightf. erklärt dort das streitige בַּת־קוֹל, welches eine würkliche Stimme seyn kann, durch tonitru. Lübkert «Etwas über Bathkol» in den Stud. u. Krit. 1835. 3. H. hat eine große Anzahl Stellen gesammelt, welche unsre Ansicht bestätigen; er bezweifelt überdies die Ausbildung jener Vorstellung vor der Zeit Christi. Auch Neand. a. a. O. S. 619 ff. stimmt unserer Ansicht bei.

*) Weigert man sich, bei πάντες die Beziehung auf Heiden und Juden zuzugeben (Röm. 11, 32. Joh. 10, 16.), so würde sich dennoch

Heiden und Juden (Chrys., Calv.), werden zu Reichsbürgern erhoben, analog ist der triumphirende Ausruf Luk. 10, 18. Diesen benutzt Olsh. in Verbindung mit Offenb. 12, 11. 12., um dem ἐκβληθήσεται ἔξω die Bed. «aus dem Himmel» zu geben, aber — dann müßte eben der Himmel erwähnt, oder diese Vorstellung eine ganz geläufige seyn. Man könnte bei dem ἔξω an den κόσμος denken, aber besser wohl mit Rücksicht auf ὁ ἄρχων an ἡ ἀρχή «die Herrschaft» (Euth., Grot.). Ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς führt zunächst nur auf das, worauf V. 34. 35. hinweist, auf die Entfernung von der Erde, oder bestimmter auf die Verherrlichung im Himmel (Luth. bei Walch VIII. S. 38.); da aber 3, 14. und 8, 28. dasselbe Wort die Kreuzigung bezeichnet, da V. 24., worauf vielleicht hier ein Rückblick stattfindet, die Verherrlichung durch Leiden ausspricht, so wird man mit Er., Beza, Heum. einen Doppelsinn anzunehmen haben, welchen der Ev. V. 33. benutzt (18, 32.). Das Heranziehen kann nach 6, 44. einfach die Aufnahme in die Gemeinschaft seyn, findet jedoch ein Rückblick auf V. 26. statt, so ist es die Gemeinschaft mit dem erhöhten Erlöser.

V. 34. Das Volk hält nur an dem Gedanken von Christi Entfernung von der Erde fest, darum scheint ihm diese Rede mit Jes. 9, 7. Dan. 7, 14. u. a. in Widerspruch. Ἀκούειν, weil sie das A. T., das ist hier νόμος, nur durch das Vorlesen kannten (Mtth. 5, 21.). Den Ausdruck υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und das δεῖ hatte Christus V. 32. nicht gebraucht; es scheint, daß der Ev. sich dieser Entgegnung genau erinnert, dagegen Christi Worte vorher nicht genau referirt hatte. Aus ihrer Rede τίς — ἀνθρώπου läßt sich schließen, daß jenes Prädikat keine gangbare Bezeichnung für den Messias war, s. zu 1, 52.

V. 35. 36. Ohne direkte Antwort auf die Frage, wie auch nicht nöthig war, da der Anfang von V. 34. zeigt, daß sie sich dieselbe hätten selbst geben können, ermahnt nur der Erlöser zu treuer Benutzung seiner Anwesenheit (8, 21.). Σκοτία

---

nicht die absolute Universalität ergeben, denn es müßte immer festgehalten werden, daß nur die Empfänglichen gemeint sind, vgl. 6, 45. mit 44.

die Zeit, wo das Heil nicht mehr persönlich unter ihnen ist — die Folge davon, daß man des sicheren Trittes verfehlt. *Υἱοὶ φωτός*, auch Luk. 16, 8. hebraisirende Bezeichnung des Abhängigkeitsverhältnisses, wie das Kind von der Mutter abhängig ist. *Ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν* will nur das Zurückziehen von der öffentlichen Thätigkeit bezeichnen.

Schluß der öffentlichen Thätigkeit. V. 37—50.

V. 37—41. Man erinnere sich, was oben S. 16. über den leitenden Gedanken des Ev. bemerkt ward. Die am meisten augenfällige Ueberzeugungskraft hätten die Wunder ausüben können (10, 38.). Dem Anschein nach liegt in solchen Berufungen auf die prophetische Voraussagung des Unglaubens, wie z. B. auch Mtth. 13, 14. 26, 24. Joh. 17, 12. Röm. 11, 8. u. a. die Prädestinationslehre. Aber es muß daran erinnert werden, daß nach biblischer Anschauung wie nach philosophischer Erkenntniß auch in dem Bösen sich ein göttlicher Rathschluß vollzieht, ohne daß dadurch die menschliche Verantwortlichkeit aufgehoben würde *) (Mtth. 18, 7. Apg. 4, 27 f.). Nicht unrichtig sagt über den Endzweck solcher Berufungen auf die Prophetie de W., «daß dadurch nur die demüthige Unterwerfung unter das göttliche Walten bezeichnet werde», noch richtiger: insofern die Prophezeiung das göttliche *ὡρισμένον* darthut (vgl. Luk. 22, 22. mit Mtth. 26, 24.), so bewürkt der Hinblick auf dieselbe eine gläubige Erhebung über solche Thatsachen, welche den göttlichen Weltplan zu zerstören scheinen. So beruhigt Joh. sich und seine Leser V. 37. 38. durch den Nachweis, daß auch der Unglaube des Volkes Gottes an den Verheißenen im göttlichen Weltplan geordnet und daher Jes. 53, 1. vorausgesagt worden. V. 39. fährt fort: nicht nur vorherversehen und geordnet war diese Verstockung, sondern auch unter göttlicher Kausalität entstanden, *ὅτι* geht auf *διὰ τοῦτο* zurück. Syntaktisch verschieden ist die Fassung von Luth., Grot., de W., welche *διὰ τοῦτο* noch auf

*) Denn es gilt doch was Chrys. hier sagt: *οὐδὲ γὰρ ἐπειδὴ εἶπεν Ἡσαΐας, οὐκ ἐπίστευον, ἀλλ' ἐπειδὴ οὐκ ἔμελλον πιστεύειν, διὰ τοῦτο εἶπεν Ἡσαΐας.*

das Vorhergehende beziehen, so daß ὅτι einen neuen Grund einführt: «Weil jene göttliche Prophezeiung eintreffen mußte, so vermochten sie auch nicht zu glauben, denn —.» De W. bemerkt, διὰ τοῦτο komme auch sonst so vor, daß es sich zwar auf das Vorhergehende beziehe, aber doch noch ein ὅτι mit einem neuen Grunde hinzugefügt sei (Mtth. 24, 44.). Das Citat aus Jes. 6, 10. ist nicht genau, indem das, was Gott dort dem Propheten befiehlt, hier als That Gottes in der dritten Person ausgesprochen wird, und nur am Schluß die erste Person wieder hervortritt. Als Kausalität der Verstockung kann natürlich Gott nur beziehungsweise bezeichnet werden, ἀφορμητικῶς und δικαστικῶς, s. in dogmatischer Hinsicht m. Komm. zu Röm. 1, 24. 11, 7 f. — Die Anwendung der alttestam. Stelle auf den vorliegenden Fall wird noch durch eine Bemerkung gerechtfertigt. Jes. schaute die δόξα Gottes, in den Theophanien des A. T. enthüllte sich Jehova nur durch den Logos den Menschen (vgl. die Einl. S. 52 f.), so ist jene כָּבוֹד also auch die כָּבוֹד des Logos gewesen und da das ἐλάλησε περὶ αὐτοῦ sich auf Jes. 6, 8 f. bezieht, so ist auch das Gericht der Verstockung auf den Logos zurückzuführen. Auch nach 1 Kor. 10, 4. gehen die Offenbarungen im A. B. vom Logos aus.

V. 42. 43. Es zeigt diese Einschränkung, daß der Ev. nicht, wie man ihm neuerlich vorgeworfen, ein Interesse hat, die jüdische Ungläubigkeit zu übertreiben. Mit Hinweisung auf Jesu eignes Wort K. 5, 44. deutet er auf den ächt pragmatischen Grund des Mangels an offenem Bekenntniß. Das poetische ἤπερ ist später auch in die κοινή übergegangen.

V. 44—50. Die älteren Exegeten fanden in diesen Worten eine Wiederaufnahme der öffentlichen Reden Jesu; Chrys. meint sogar, daß sich das σημεῖα auf dazwischen vorgefallene, aber nicht erwähnte Wunder beziehe. Da jedoch das Nachfolgende größtentheils nur Reminiscenzen aus früheren Reden ausspricht, so haben seit Mich., Mor. (auch Beng.) die Meisten das Nachfolgende als Rekapitulation und die Aorr. ἔργαψε, εἶπε als Plusquamp. angesehen. Nachdem jedoch Strauß eingewendet, daß «diese nachholende Stellung des Satzes doch durch etwas in den Worten selbst oder im Zusammenhang angedeutet seyn

müsse» (I. S. 683.), meint auch de W., «es gestalte sich dem Ev. unter der Hand die Erinnerung an den Inhalt der Reden Jesu zu einer würklichen Rede.» Dagegen legt Schweizer a. a. O. S. 18. mit Recht ein Gewicht darauf, daß dann im Widerspruch mit der durchgängigen Gewohnheit des Ev. hier eine Rede Jesu ohne alle Angabe der Situation aufgestellt wäre, welches um so weniger zulässig sei, «da vorher eine bisherige Situation ausdrücklich als beendigt angegeben war.» Gegen die Fassung der Aorr. als Plusquamp., namentlich bei Nachholungen, ist nicht das Mindeste einzuwenden, doch mag man die Aoristen auch unbedenklich als erzählend ansehen, es ist ja bekannt, daß die Griechen, mit Kühner (II. S. 76.) zu reden, «den Aorist brauchen, wenn sie von einer in der Vergangenheit öfters wahrgenommenen Erscheinung sprechen.» — Zu V. 44. vgl. 10, 38. 13, 20.; zu V. 45. vgl. 14, 9.; zu V. 46. vgl. 8, 12. 12, 35 ff.; zu V. 47. u. 48. vgl. 3, 17 u. 18.; zu V. 49. vgl. 7, 16 ff.; zu V. 50. vgl. 8, 30.

Kapitel 13.

Das Fußwaschen Jesu, der letzte Liebesbeweis. V. 1—20.

V. 1. Dieses Mahl des Herrn mit seinen Jüngern ist das letzte, denn unmittelbar nach den Reden, die darauf folgen, verläßt er die Stadt. Nun sagt der Ev., wie es scheint, in diesen Worten, daß der von dem Erlöser gegebene Liebesbeweis, das Fußwaschen, vor dem Feste stattfand. Die ἑορτή, das Passa, begann am 14. Nisan um 6 Uhr des Abends mit dem Essen des Passa; so scheint es daher, daß dieses Mahl am 13ten Abends stattfand. Nach den Synopt. dagegen hat der Herr an demselben Tage wie die Juden mit seinen Jüngern das Passa genossen (Mtth. 26, 17. Mrk. 14, 12. Luk. 22, 7.). Diese Differenz nun ist eine der streitigsten Fragen der Evangelienkritik. Noch unzweideutiger, als in vorliegender Stelle, bezeichnet Joh. den Tag, wo das Passa gegessen werden sollte, als den, wo Christus gekreuzigt wurde K. 18, 28. 19, 14. 31. Die entgegengesetzte Bestimmung der Synoptiker, nach welcher die

Kreuzigung auf den 15ten Nisan, d. i. auf den ersten Festtag, fallen würde, hat große in der Sache selbst liegende Schwierigkeiten: sollte sich Jesus, was in der Passanacht verboten war, aus der Stadt entfernt haben? konnte das Synedrium an diesem heiligen Tage die Verhaftung Jesu, Gerichtssitzung, Verhör, Urtheil vornehmen? Zeigt sich nicht überhaupt nur die Furcht, den folgenden Sabbath zu entheiligen (19, 31.)? Daß der Erlöser an einem Freitag gekreuzigt worden und den Sabbath im Grabe lag, darüber kommen alle vier Berichte ein, dies aber ist die Differenz, daß nach Joh. dieser Freitag der 14. Nisan zu seyn scheint, an dessen Abend das Passa genossen wurde, nach den Synoptikern dagegen der 15te, also der erste Festtag. Wir halten es nun der wissenschaftlichen Wahrheitsliebe angemessen, zunächst zu gestehen, daß die Vereinigung beider Berichte mit sehr großen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Die offene Darlegung derselben kann um so weniger dem Glauben Nachtheil bringen, da sie ja nur, falls dogmatische oder historische Gründe einen Widerspruch in dieser Sache undenkbar machen, ein Antrieb zu gründlicherer Erforschung seyn muß. Der größte Theil der neueren Kritiker ist bei dieser Untersuchung zu dem schließlichen Resultate gelangt, daß auf einer von beiden Seiten, auf der des Joh. oder der der drei ersten Ev., nothwendig ein Irrthum stattfinden müsse; während Bretschn. in den prob. und Weiße ihn dem Joh. zur Last legen, finden ihn bei weitem die Meisten, Usteri, de W., Theile, Lücke, Neand., bei den ersten drei Evv., Strauß aber schließt mit der Bemerkung ab, daß eine Entscheidung, welche Darstellung die richtige sei, noch nicht zu wagen (4. A. II. S. 400.). Will man nun Alles außer Acht lassen, was das Alterthum von den Verff. der drei ersten Evangelien berichtet hat, und diese Evv. nur als ein aus schwankender Volksüberlieferung gegen das Ende des ersten Jahrh. erwachsenes Produkt ansehen, so mag ja allerdings auch die Angabe über die Zeit des letzten Mahles Christi aus getrübter Quelle geflossen seyn. Muß jedoch ein so willkührliches Verfahren als die höchste Unkritik bezeichnet werden, steht auch nur dies fest, daß der griech. Mtth. mit seinem aram. Originale in den Hauptsachen einstimmig ist, daß wir als den Verf. des dritten Ev. Lukas, den Freund des

Paulus, anzusehen haben, so ist, diese ersten Evv. in Betreff jenes Datums eines Irrthums zu beschuldigen, wahrlich mit nicht geringeren Schwierigkeiten verknüpft, als die Ausgleichung der bezeichneten Differenz.

Schon von dem Jahre nach dem Tode des Herrn an ist sein letztes Liebesmahl sammt dem damit verknüpften Abendmahl von den Seinigen wiederholt worden. Will man nun sagen, daß schon von dieser ersten Wiederholung an ein chronologischer Irrthum sich eingeschlichen? Ergiebt sich nicht eine fortlaufende Kette thatsächlicher Tradition, zufolge der ein Markus wissen mußte, wann Petrus, ein Lukas, wann Paulus, ein Polykarp, wann Joh. das Gedächtniß des Todes Christi begangen habe? Auch berichtet Irenäus, der Schüler des Polykarp, daß in den Streitigkeiten über die Osterfeier Polykarp sich auf die Thatsache berufen habe, daß der Apostel an demselben Tage wie die Juden Ostern gefeiert habe (Eus. l. V. c. 25.); auch Polykrates, Bischof von Ephesus, in der Mitte des 2. Jahrh., beruft sich an demselben Orte bei Euseb. in seinem Schreiben über die Osterfeier auf 7 Verwandte, die vor ihm Bischöfe gewesen, deren Ueberlieferung er in Betreff der Osterfeier folge, und giebt an, daß auch Joh. denselben Gebrauch der Osterfeier beobachtet. *) Auch noch in anderer Hinsicht kommen diese letzten Zeugnisse in Betracht. Hat Joh. die Abendmahlsfeier mit den Juden begangen: sollte diejenige Auffassung der Stellen seines Ev. die rechte seyn, nach welcher Christus am Tage, wo das Passa genossen wurde, gekreuzigt worden ist? So unwahrscheinlich ist dieses, daß die neueste Kritik von Schwegler eben bei dieser Fassung der joh. Stellen die Aechtheit des Ev. selbst in Zweifel ziehen zu müssen glaubt. Was aber läßt sich diesen Instanzen entgegensetzen? Soll man sagen: dieses letzte Mahl am 13. Nisan mußte den Jüngern wichtiger seyn, als das Passa selbst, das sie vielleicht an jenem Kreuzigungstage des Herrn gar nicht genossen haben, daß man vielleicht später das Passa mit dem bei jenem Mahle gestifteten Abendmahle in

*) Diese Stelle enthält übrigens einige Dunkelheiten, vgl. Neand. a. a. O. S. 636.

Verbindung setzte, daß also Mtth., wenn er etwa 20 Jahre darauf sein Ev. schrieb, eine Verwechselung begangen haben könne (Theile «über die letzte Mahlzeit Jesu» in Win. neuem krit. Journ. II. S. 171.)? Soll man hinzufügen, wie Lücke 3. A. S. 733.: «Auch was den Todestag des Erlösers betrifft, so begnügte sich die Tradition vielleicht, nur dies festzustellen, daß Jesus an der *παρασκευή* des Festes gekreuzigt worden sei. *) Nur der Auferstehungstag wurde genauer bestimmt. Aus Mangel an chronologischem Interesse bei einer Begebenheit, welche so viel wichtigere, von dem Chronologischen unabhängige Momente darbot, wurde anfangs das Bestimmtere nicht vermißt und das Unbestimmte fortgepflanzt»? Hätte man es nur mit Berichten zu thun, so möchte dies allenfalls ausreichen, aber findet nicht eine fortgehende Kette thatsächlicher Ueberlieferung statt? Berufen sich nicht Polykarp und Polykrates auf Thatsachen ihrer Zeit? und was ist über die Thatsache zu sagen, daß Joh. selbst mit den Juden Ostern feierte? Reicht man aus, wenn man darin mit Lücke nur eine Akkommodation zu dem unabhängig vom Joh. entstandenen Gebrauch der kleinasiatischen Gemeinden sieht? Erklärlicher wird die Sache allerdings, wenn man mit Neand. S. 636. annehmen darf: «daß die dem jüdischen Gebrauche sich Anschließenden die Feier der Passamahlzeit nach jüdischer Weise beibehielten und sie nur ins Christliche deuteten, daß hingegen in den Gemeinden, welche ungemischt aus Christen heidnischer Abkunft bestanden, ursprünglich gar keine Jahresfeste gefeiert wurden.» Von welcher Zeit an wäre indeß der aus jenem Gebrauche entsprungene Irrthum, als habe Christus selbst an jenem Abend mit den Jüngern die Passamahlzeit gehalten, zu datiren? Nach Neand., Lücke und schon Usteri comment. S. 19. hätte Paulus noch das Richtige gewußt und angedeutet, wenn er 1 Kor. 11, 23. nicht sagt: «in der Passanacht», sondern «in der Nacht, da Christus verrathen ward», und wenn von ihm 1 Kor. 5, 7. das Opfer Christi dem jüdischen Passa

*) Auch im Talmud wird an drei Stellen gesagt, daß Jesus בְּעֶרֶב־פֶּסַח «am Vortage des Passa» gesteinigt und aufgehangen (!) worden; Iken, diss. II. S. 295.

entgegengestellt wird — also das geistige Passa geopfert zu derselben Zeit, wie das jüdische Passalamm. Nun ist aber zugestanden, daß Paulus gerade in dem Bericht vom Abendmahle mit Luk. in Zusammenhang steht, so hätte also wenigstens Luk. nicht fehl gehen können. Wir fragen überhaupt: sollte wohl irgend einer der Apostel selbst, die jene großen Tage erlebt hatten, vergessen haben, welches der Tag der Kreuzigung gewesen? und wenn dies nicht, konnte dann ein Paulus, ein Lukas, ein Markus irren — von Matthäus zu geschweigen?

Bei der so großen Unwahrscheinlichkeit eines solchen Irrthums sieht man sich durchaus verpflichtet, eine Ausgleichung zu versuchen. Auch haben die ältesten Christen eine solche gekannt, schon Polykrates beruft sich in der angef. St. auf die Evangelien als übereinstimmend mit der von Joh. beobachteten Praxis in der Osterfeier, und Apollinaris im 4. Jahrh. in dem Fragment chronic. pasch. p. 6., wo er die Kleinasiaten bestreitet, welche mit den Juden Ostern feierten und den Todestag des Herrn auf den 15. Nisan legten, bemerkt tadelnd, daß nach ihrer Meinung die Evv. in Widerspruch zu gerathen scheinen. Entweder legt man die ersten Evv. falsch aus, wenn man nach ihnen das letzte Mahl auf den 14. Nisan, oder den Joh., wenn man es nach ihm auf den 13ten verlegt. Das erstere ist bis in das vorige Jahrh. die allgemeinste Meinung, und der älteste und allgemeinste Vereinigungsversuch ist die Annahme, daß der Erlöser selbst den Genuß des Passa anticipirt habe, so Tert., der auctor quaest. in N. T. (Pseudo-August.), Klem., Orig., Chrys.*), Apollin., Euth., jene zahlreichen griechischen Theologen, welche den griechischen Gebrauch des gesäuerten Brotes beim Abendmahl vertheidigten (s. Usteri a. a. O. S. 37.), auch mehrere Mitglieder der römischen Kirche, wie Lamy, Calmet, von protestant. Theologen Cappellus, Lampe, Deyling, Gude (in der sehr gelehrten Abhandl. demonstratio quod Chr.

*) Er ist unsicher; zu K. 18, 28. sagt er: ἤτοι οὖν τὸ πάσχα τὴν ἑορτὴν πᾶσαν λέγει· ἢ ὅτι τότε ἐποίουν τὸ πάσχα, αὐτὸς δὲ πρὸ μιᾶς αὐτὸ παρέδωκε, τηρῶν τὴν ἑαυτοῦ σφαγὴν τῇ παρασκευῇ, ὅτε καὶ τὸ παλαιὸν ἐγίνετο τὸ πάσχα. Zu Mtth. 26. nimmt er eine Verschiebung des Festes von Seiten der Juden an.

in coena sua σταυρωσίμῳ agnum paschalem non comederit, Lips. 1742. 2. A.), Ernesti, Kuin. Schon um seiner weiten Verbreitung willen ist dieser Ausgleichungsversuch zu prüfen; er hat aufs Neue in der Zeitschr. f. Phil. u. kathol. Theol. 1833. H. 7. u. 8. an dem gelehrten Movers einen Vertheidiger gefunden. *) In Betreff des Grundes einer Anticipation des Passa von Seiten des Erlösers schließt sich auch dieser neueste Vertheidiger der schon in der griech. Kirche verbreiteten Ansicht an (s. Usteri), daß in dem mit dem Passa verbundenen Abendmahle das geistige Gegenbild zu dem symbolischen Passamahl gegeben werden sollte, wie der Erlöser selbst zu der Stunde, als das typische Passalamm im Tempel geschlachtet wurde, als das wahre Passalamm sich opferte. Den Umstand, daß die Evv. als den Tag, wo das Passa bereitet wurde, den ersten Tag der ungesäuerten Brote nennen **) (Mtth. 26, 17. Mrk. 14, 12.), beseitigt er, wie schon Grot., so, daß man dabei nicht an die Tagesstunden des 14. Nisan zu denken habe, an dessen Abend das Passa geschlachtet werden sollte, sondern an die Abendzeit des 13ten, von welcher an man bereits den 14ten zu zählen pflegt, worauf auch Luk. 22, 7. das ἦλθε hindeute, wodurch das Ende des 13. Nisan als der Augenblick, wo der Auftrag gegeben wurde, bezeichnet wird. Bei Mtth. 16, 18. deute der Herr «deutlich» mit dem ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστι auf seinen Entschluß hin, die Mahlzeit zu einer ungewöhnlichen Zeit zu halten.***) Man könnte einwenden: aber hat erst beim Einbruch der Abenddämmerung der Herr das Mahl angeordnet, konnte es noch an diesem Abende fertig werden? Allein, sagt der Apologet, man bemerke: Der

*) Die erwähnte, auch in andrer Hinsicht nicht unwichtige, Abhandl. wird fast in allen neueren Werken, auch von Lücke S. 717. ganz übergangen. Zu tadeln ist an Movers, daß er seine Auslegung als eine neue vorträgt, ohne Grot., Deyling (obss. sacrae I. S. 277 f.) u. a. zu erwähnen.

**) Da schon am 14. Nisan der Sauerteig weggeschafft wurde, so wird auch dieser darunter verstanden.

***) Auch dies schon bei Grot.; Neand. scheint von selbst auf diese Meinung gekommen zu seyn a. a. O. S. 635. Läßt sich nicht mit noch mehr Anschein Luk. 22, 15. für dieselbe benutzen?

Speisesaal war schon für das Mahl zugerichtet (Mrk. 14, 15.); und jener unbekannte Freund, an den Jesus die Jünger abschickt, scheint alles Erforderliche schon in Bereitschaft gehalten zu haben. *) Zuvörderst nun regt sich als das Hauptbedenken dieses: läßt sich glauben, daß ein solches außerordentliches Passa von den Priestern im Tempel angenommen worden seyn würde? daß sie sich zum Opfern, zum Ausgießen des Blutes am Altar verstanden haben würden? Wenn nicht, so ist ein Passa überhaupt aufzugeben und auf die Ansicht derjenigen Griechen zurückzugehen, welche das Abendmahl als das Substitut für das Passa ansahen — dies freilich in völligem Widerspruche mit dem Texte. Doch auch sonst macht der Text Schwierigkeiten. Bei dem Zusammenhange, in dem Mrk. 14, 12. die Worte *καὶ — ἔθυον* mit der Frage der Jünger stehen, muß man glauben, daß, als sie die Frage thaten, sie auch voraussetzten, der Erlöser werde das Passa zur gewöhnlichen Zeit halten. Wollte er nun davon eine Ausnahme machen, hätte er dieses nicht in seiner Antwort ausdrücklich erwähnen müssen? Dazu kommt, daß Mrk. 14, 17. (vgl. Mtth. 26, 20.) allerdings darauf hinweist, daß jene Abordnung der Jünger schon an einem früheren Theile des Tages geschehen sei; freilich hat Luk. 22, 14. *ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα*, welches sich mit jener Auskunft eher verträgt. Außerdem aber hatte dieselbe dadurch Bedenken erweckt, daß nach ihr der Erlöser bei jenem heiligen Feste von der gesetzlichen Bestimmung abgewichen seyn sollte. So machte sich denn vorzüglich seit der Zeit der Reformation die Ansicht geltend, daß vielmehr von den Juden, um nicht zwei Tage hintereinander an die Strenge der Sabbathfeier gebunden zu seyn, der erste Festtag, welcher diesmal dem Sabbath voranging, auf den Sabbath übergetragen worden, und in dem *ἔδει* Luk. 22, 7. glaubte man den Beweis zu finden, daß der Herr mit seiner eigenen Passafeier dem gesetzlichen Terminus treu geblieben sei. Bei den reformirten, wie bei den lutherischen Auslegern, Calv., Beza, Buc., Flac., Gerh.,

*) Es wäre noch zu bemerken gewesen, daß der Betheiligte nicht beim Schlachten zugegen zu seyn brauchte, daß dieses auch durch Stellvertretung geschehen konnte.

Cal. u. v. a. ist dies die gangbare Auskunft, welche auch von Scal. und Casaub. vertreten wird. Die älteste Spur derselben ist von Gerh. harm. ev. II. S. 934., bei Rupertus und aus ihm bei P. Burgensis nachgewiesen worden. Nun ist es allerdings richtig, daß bei den jetzigen Juden eine solche Auskunft, wie die erwähnte, stattfindet (s. das Nähere bei Iken dissert. III. 417., Bynäus de morte Chr. l. 1. c. 1.), aber von Cocc. not. ad Sanh. c. 1. §. 2., Bochart u. a. ist nachgewiesen worden, daß im Talmud Stellen vorkommen, die für jene Zeit diesen Gebrauch nicht bestätigen. — Einen neuen Weg schlugen diejenigen Gelehrten ein, welche zu zeigen unternahmen, daß je nachdem der Neumond astronomisch nach der Konjunktion des Mondes mit der Sonne, oder nach der Erscheinung desselben am Himmel bestimmt wurde, die Juden selbst den 15ten Nisan um einen Tag früher oder später setzen konnten (Coccej., Capp., Burmann), und daß würklich die Karaiten, denen Jesus folgte, nach der Erscheinung (und zwar damals 1 Tag früher), die Rabbaniten nach dem calcul in Verbindung mit der Erscheinung den Neumond bestimmt haben, welche letztere Ansicht mit dem größten Aufwande von Gelehrsamkeit von Iken dissert. II. vertheidigt worden. Aber wie scharfsinnig und gelehrt diese Vertheidigung durchgeführt, so beruht sie doch auf zu vielen unsicheren Prämissen —, aus der Zeit Christi ist von einem solchen dissensus nichts bekannt, nach Jos. wurde das Passa von allen Israeliten am demselben Tage geschlachtet, selbst die Existenz der Sekte der Karäer zu Christi Zeit ist mehr als unsicher, auch würde man eher erwarten, daß die astronomisch berechnenden Rabbaniten den Neumond früher und die Karäer später gesetzt hätten, als umgekehrt. — Mit großer Scheinbarkeit machte sich in neuester Zeit der schon von Frisch «vom Osterlamm 1758» vorgetragene und damals von Gabler (Neues theolog. Journ. Bd. 3. St. 5.) bestrittene Erklärungsversuch abermals geltend (Rauch, Stud. u. Krit. 1832. H. 3.). Es ist dieser: Die gesetzliche Bestimmung meint unter dem 14. Nisan nicht dessen Ende, sondern dessen Anfang, also den Abend des 13ten. Dies geht unwidersprechlich hervor aus Jos. Ant. 2, 14, 16., wo es heißt, die Israeliten sollten am 10ten Nisan ein Lamm auslesen, bis

zum 14ten aufbewahren, und ἐνστάσης τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης «beim Eintreten des 14ten» schlachten. In den Tag des 14ten Nisan fällt also die Kreuzigung. Nachdem nun ferner nachgewiesen, daß im strengen Sinne das Passafest nur 7 Tage hatte, von dem ersten Festtage an, so wird 13, 1. πρὸ ἑορτῆς τοῦ πάσχα erklärt «vor dem eigentlichen Passafeste» — welches nämlich 24 Stunden später, am 15ten Nisan, eintrat. Es wird ferner gezeigt, daß sich alsdann Joh. 19, 14. und 31. sehr befriedigend erklären lasse, denn 19, 14. ist alsdann παρασκευὴ τοῦ πάσχα der Tag vor dem eigentlichen Passafeste, und V. 31. heißt der Sabbath μεγάλη, weil auf ihn der erste Festfeiertag fiel, welcher eben so wie der letzte als der Haupttag angesehen wurde. Bei K. 18, 28. bleibt indeß keine andere als diese Auskunft, daß τὸ πάσχα hier nicht das Osterlamm, sondern die ungesäuerten Brote, τὰ ἄζυμα, bezeichnen soll, welche das eigentliche Fest hindurch genossen wurden. Zur Prüfung dieser Ansicht müssen nun zunächst die Aussagen des Pentateuch über den gesetzmäßigen Genuß des Passamahles näher angesehen werden; aus ihnen ergiebt sich dieses, daß schon im Pentateuch selbst in dieser Hinsicht eine Unsicherheit der Angaben stattfindet. Gegen die Annahme, daß es am Abend des 13ten genossen sei, spricht allerdings dieses, daß die Israeliten nach 4 Mos. 33, 3. am 15ten Nisan ausgezogen sind, und wenn nun der Auszug nach 2 Mos. 12, 30 ff. in derselben Nacht erfolgte, an deren vorhergehendem Abend das Passa genossen ward, so ergiebt sich, daß dasselbe am Abend des 14ten genossen worden seyn muß. Allein widersprechend ist es nun, wenn in eben jener Stelle 4 Mos. 33, 3. dieser Tag des Auszuges der zweite Ostertag genannt wird, wie denn auch das nicht recht zu passen scheint, daß 2 Mos. 12, 22. es heißt, keiner solle herausgehen bis zum Morgen. Diese unzusammenhängende Darstellung im Pentateuch nöthigt vorzüglich, auf die spätere Praxis zu sehen. Nach dieser fällt aber die Mahlzeit auf den Abend des 14ten Nisan, und auch die von Rauch angeführte Stelle des Jos. beweist nichts dagegen, da der Ausdruck ἐνστάσης τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης nur dann mit Nothwendigkeit heißen würde: «beim Anbruch des 14ten Tages», wenn diese Worte zu einer andern Tageszeit einen Ge-

gensatz bildeten; da es aber nur eine Tagesangabe ist, zu der sie den Gegensatz bilden, da nämlich der 14te Tag den Gegensatz zum 13ten bildet, so kann man sie füglich nur so übersetzen: «beim Eintreten des 14ten Tages.» Dazu kommt, daß es doch gar nicht glaublich ist, daß zwischen dem Passamahl, bei welchem schon ungesäuertes Brot genossen wurde, und dessen Tag schon mit zum Feste gezählt wurde, und zwischen dem eigentlichen ersten Festtage noch ein zum Feste nicht gehöriger Tag in der Mitte gelegen haben sollte. — Den Schluß derjenigen Ausgleichungsversuche, welche die Synoptiker auf den anscheinenden Sinn des Joh. zu bringen suchen, bildet Ebr. mit der Behauptung, daß, da für die 255,600 Lämmer, welche nach Jos. innerhalb zweier Stunden, von 3—5 Uhr, geschlachtet zu werden pflegten, unmöglich Raum und Zeit ausgereicht haben würde, das Passa auch schon am 13. Nisan — namentlich wohl von der ärmeren Klasse und den Galiläern — geschlachtet und gegessen worden sei (a. a. O. II. S. 631 ff.). Schon Cappell. hat in der ep. ad Cloppenb., de die etc. S. 112., um seine Meinung, daß auch zu Hause geschlachtet werden durfte, zu beweisen, darauf hingewiesen, daß die Zeit wie auch der Raum des Vorhofs für die Zahl der Opfer nicht ausgereicht haben würde. Mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn hat nun Ebr. seine Ansicht durchgeführt, aber sie ruht noch mehr wie die von Iken auf unsicheren Hypothesen. Mit Unrecht will er aus 2 Chron. 35, 11. beweisen, daß die Priester (vielmehr die Leviten!) die Lämmer schlachteten, das Gegentheil ergiebt sich aus 2 Chron. 30, 17. und aus der Mischna; die Priester hatten nur das Fett zu verbrennen und das Blut am Altar auszugießen (s. Bynäus S. 38. Gabler neuest. Journ. II. 1. St. S. 483. Winer Realw. II. S. 234.). Herr Ebr. scheint nicht den tr. Pesachim verglichen zu haben, wo sich K. 5. die ganze Beschreibung des Herganges findet, woraus hervorgeht, daß das Volk in 3 Haufen nach einander in den Vorhof kam, daß die Priester nicht selbst schlachteten, ja es wird vom Rabbi Jehuda ausdrücklich versichert, seiner Zeit sei man bei dem dritten Haufen, weil er nur klein gewesen, nicht einmal mit dem Singen des Hallel fertig geworden (K. 5. §. 7.) — noch andere Gegenbemerkungen

übergehen wir, und bemerken nur, daß nach Maimon. im Nothfall auch die Nacht zur Hülfe genommen werden konnte.

Die neuere Zeit hat den Versuch gemacht, die Data bei Joh. auf das exegetische Resultat der Synoptiker zurückzuführen, so Lightf., Bochart, Byn., Reland, Guer. in Winer's krit. Journ. B. 3. St. 6., Hemsen Authentie des Joh. S. 279 ff., Kern Tüb. Zeitschr. 1836. 3. H. S. 1., Hengstenb. in der evang. Kirchenzeit. 1838. St. 98 ff. Erwägen wir, wie sich hienach die Auffassung der betreffenden Stellen des Joh. gestaltet. 1) K. 13, 1. Wenn *ἠγάπησεν* hier die Gesinnung der Liebe bezeichnen soll, so fällt die Verbindung mit einer Zeitbestimmung auf, und man möchte daher die thatsächliche Bezeugung der Liebe darunter verstehen, wie schon Gerh. sagt: non amor affectivus sed actualis; dagegen spricht jedoch *εἰς τέλος*, welches Lücke «zuletzt» übersetzen will — eher könnte man «gänzlich» übersetzen (Cyr.?). Der Gedanke des Jüngers ist aber gewiß nur dieser: Als der Heiland vor der letzten Passamahlzeit sich sein Ende vergegenwärtigte, erwachte in dieser letzten Stunde die bisherige Liebe in voller Stärke — er denkt dabei an solche wörtliche Bezeugungen der Liebe, wie Luk. 22, 15. Daran schließt sich die Erzählung einer thatsächlichen Bezeugung der Liebe. *Γενομένου* kann nicht heißen «da es bereitet wurde», denn dagegen spricht V. 4., sondern nur «während des Mahles.» An sich unwahrscheinlich ist es, daß man ein Mahl zu übersetzen habe, in welchem Falle es vielmehr heißen würde: *καὶ ἐποίησαν αὐτῷ δεῖπνον*. Der Ev. scheint ein den Lesern schon bekanntes Mahl vorauszusetzen, auf welches auch 21, 20. hinweist. Unter diesen Umständen hat es die höchste Wahrscheinlichkeit, daß auch schon die Bestimmung *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* auf eben dies Mahl hindeutet. Mit der zweiten *ὀψία* begann der 15. Nisan, fand das Passamahl statt (Mrk. 14, 17.); auch Win. S. 116. meint, daß der fehlende Artikel für das bekannte Mahl spreche. Der Ev. meint also dies: Noch vor dem Beginne des Festes war Christus auf die liebreichste Weise unter den Seinigen, und während des Mahles gab er einen thatsächlichen Beweis dieser Liebe. 2) K. 13, 29. Die *ἑορτή* wird hier als bevorstehend erwähnt, die Jünger meinen, Judas

solle Festbedürfnisse einkaufen oder den Armen zu diesem Zwecke etwas geben: folglich ist jenes δεῖπνον nicht das Passamahl, wäre es doch auch nach demselben, in der Nacht zum ersten großen Festtag hin, nicht mehr zulässig gewesen, Handel und Wandel zu treiben. Auch dieser Beweis hat vielen Schein, dem jedoch schon das Gewicht von B. 1. 2. gegenübersteht. Konnte denn nicht auch, nachdem das Fest so eben seinen Anfang genommen, mit Rücksicht auf die eben folgenden 7 Tage gesagt werden, er solle Bedürfnisse für dieselben einkaufen? Auch wir würden unbedenklich am Morgen eines ersten Feiertages so sprechen. Was die Zulässigkeit des Einkaufens anlangt, so bedenke man nur die mannichfachen kasuistischen Limitationen der Talmudisten. Die Schule Hillels hielt die Nacht, welche dem Festtage vorangeht, für weniger heilig, als diesen selbst, wie tr. Pesachim c. 4. §. 5. zeigt. Ferner durfte man auch am Sabbath kaufen, wiewohl nur so, daß man ein Pfand zurückließ und sich später berechnete (tr. Schabbath c. 23. §. 1.); auch den Armen durfte unter gewissen Klausulirungen etwas gegeben werden (tr. Schabbath c. 1. §. 1.), und insbesondere kann man hier noch daran erinnern, daß jedem Armen zur Passamahlzeit die Mittel zu vier Becher Wein verschafft werden mußten (tr. Pesachim c. 10. §. 1.). 3) Die Hauptstelle ist K. 18, 28. Am Kreuzigungstage Christi wollen sich die Juden durch den Eintritt in ein heidnisches Haus nicht beflecken (ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα). Nach dem Vorgange von Lightf., Byn. u. a. hat man nun hier unter dem πάσχα die Chagiga, d. i. die für die Festtage angeordneten Friedensopfer, verstehen wollen. Von den Gegnern wird bestritten, daß diese פֶּסַח genannt worden seien, bei weitem am gründlichsten von Iken, welchen Lücke und de W. hier nicht hätten dürfen unerwähnt lassen. Daß im Talmud einige Rabbinen unter פֶּסַח die Friedensopfer verstanden haben, bleibt auch nach Iken's gründlicher Bestreitung stehen. Dagegen hat er, wie seine Nachfolger, die zum Beweise gebrauchten Stellen 5 Mos. 16, 2. 2 Chron. 35, 7. 8. 9. nicht gelten lassen. Allein es ist gewiß, daß an beiden Stellen das Wort פֶּסַח alle zum Passafest gehörigen Opfer umfaßt; daß פֶּסַח 5 Mos. 16, 2. nur das Lamm bezeichne (de W.), läßt sich nicht annehmen, da es nicht den

Artikel hat, auch ist עַלָיו in V. 3. entschieden dagegen. Vgl. auch 2 Chron. 30, 22., wo es heißt: «sie aßen das Fest 7 Tage, schlachteten Friedensopfer u. s. w.» Ganz richtig hat daher schon Mosh., dem Strauß folgt, den Einwand dahin beschränkt, «wenn auch die Opfer der Chagiga sammt dem Passalamm פֶּסַח genannt werden konnten, so doch nicht ohne dasselbe.» Hierüber hat nun Hengstenb. a. a. O. nach dem Vorgange von Aelteren so gründlich gesprochen, daß es sehr befremden muß, bei Lücke, de W. seine Abhandlung nicht einmal erwähnt zu finden. Wenn im weiteren Sprachgebrauch das ganze Fest פֶּסַח hieß, und wenn auch an den folgenden Tagen Opfermahlzeiten genossen wurden, nämlich die Dankopfer für das Passa, so ist kein Grund vorhanden, warum nicht auch von diesen Opfern, die doch mit dem Passalamm in genauester Beziehung standen, gesagt werden konnte *φαγεῖν πάσχα*; wurde die Redensart in Bezug auf den ersten Tag gebraucht, so bezeichnete sie das Essen des Passalamms, wenn an den folgenden, das Essen der übrigen in Verbindung mit dem Passalamm das Fest bildenden Opfer. So kommt bei den Rabbinen פֶּסַח «Passa halten» in specie von dem Essen der ungesäuerten Brote (Rel. antt. sacr. ed. Vogel. S. 270.) vor. Daß hier *τὸ πάσχα* steht, macht keinen Unterschied (Win. Realw. II. S. 241. Anm. 3.). Von Lightf. und Byn. wurde noch erinnert, daß die Betretung eines heidnischen Hauses zu den Verunreinigungen gehörte, welche nur bis Sonnenuntergang dauerten. Da nun die eigentliche Passamahlzeit nach Sonnenuntergang fiel, so hätte die Betretung eines heidnischen Hauses in diesem Falle keinen Einfluß üben können, es müsse daher an die Chagiga gedacht werden; daß dieser Grund völlige Kraft hat, ist von Hengstenb. gegen neuere Einwendungen dargethan worden.*) Ein Bedenken bleibt nun bei dieser Erklärung noch stehen, welches auf den ersten Anblick schlagend erscheint und ebenfalls in utramque partem gewendet worden, dennoch aber bis jetzt eine allseitige Beleuchtung aus den

*) Am eingehendsten ist die entgegengesetzte Ansicht von Movers vertheidigt worden; nur ungern versagen wir uns, durch den Raum beschränkt, seine Instanzen einzeln zu beleuchten.

jüdischen Alterthümern nicht erfahren hat, das Bedenken, ob am ersten Festtage, welcher doch wohl nach 2 Mos. 12, 16. einem Sabbath gleich zu halten, alle die Geschäfte, welche das Urtheil, die Kreuzigung und die Bestattung Jesu forderten, hätten vollzogen werden können? Unter denen, welche die Angabe der Synoptiker für falsch halten, hat Lücke, was die Beweisstellen aus dem Talmud betrifft, sich begnügt, nur auf einige neuere Abhandlungen zu verweisen. Am fleißigsten hat Movers — größtentheils freilich nach Lightf. — die verschiedenen Instanzen zusammengestellt. Wenn er nun aus dem Talmud nachweist, daß am Sabbath verboten war, Waffen zu führen, Gericht zu halten, Holz zu tragen, mit Specereien über die Straße zu gehen, und wenn wir sehen, daß die Diener der Hohenpriester in der Nacht des Verraths Waffen führen, die Hohenpriester zu Gericht sitzen, die Verurtheilten das Kreuz tragen, Nikodemus nicht weniger als 12 Unzen Specereien bringt, wer kann sich überreden, daß dies Alles am ersten Tage des hohen Festes geschehen? Vor allem anderen machen wir aufmerksam, daß bei aller Heiligkeit jenes ersten Festtages nach dem Gesetz und dem Talmud dennoch der Unterschied zwischen einem Sabbath und einem Festtage durchaus bestehen bleibt. Gerade in Bezug auf den ersten und letzten Osterfesttag wird gestattet, die Speise dieser Tage zu bereiten, was am Sabbath keineswegs erlaubt war (2 Mos. 10, 16.); ferner liefert der tr. Be'za oder Jomtob mehrfache Beispiele, daß das am Sabbath Verbotene am Festtag gestattet war, und namentlich die Schule Hillels dehnte diese Licenzen noch weiter aus (tr. Be'za c. 5. §. 2.). Allein davon abgesehen — alle jene Instanzen verlieren ihre Kraft, wenn man bedenkt, daß jene Verordnungen nur im Allgemeinen ausgesprochen sind, daß dagegen in Bezug auf besondere Gattungen von Handlungen besondere Vorschriften gegeben waren, wie denn, wenn die Beschneidung oder auch die Bestattung eines Todten auf den Festtag fiel, vieles von dem sonst Verbotenen gestattet war (Schabbath c. 23. §. 5.); auch weist Movers selbst nach, daß man Verbrecher arretiren durfte (Apg. 12, 3. 4. — und dies doch wohl nicht ohne Waffen?), sowie er auch das noch von Lücke vorgebrachte

Argument, man habe nach dem Passamahl sich nicht aus der Stadt entfernen dürfen, mit Lightf. durch den Nachweis beseitigt, daß die Gegend von Bethphage mit zur Stadt gerechnet wurde. Gegenüber den mannichfachen talmudischen Instanzen pro et contra hat daher Strauß weislich diesen Einwand darauf reducirt, daß zwar in den mittleren Festtagen, aber wahrscheinlich nicht am ersten und letzten, Verbrecher hingerichtet werden konnten. Wir haben demnach die Fragen zu beantworten: 1) war es überhaupt erlaubt, am Feste Gericht zu halten und Hinrichtungen zu vollziehen? 2) Wenn dies, ob auch am ersten und letzten Festtage. Rücksichtlich der ersteren Frage führt Lücke den Gegenbeweis nur durch Anführung von tr. Jomtob c. 5., Movers fügt noch tr. Schabbath c. 1. §. 2. und aus Lightf. eine Stelle aus der babyl. Gemara und aus Maimon. hinzu, nach welchen letzteren an den Vorabenden der Sabbathe und der Festtage kein Gericht angefangen werden durfte. Gerade diese Stellen beweisen jedoch, daß Gerichte gehalten wurden. Die Stelle Schabbath 1, 2. und Jomtob 5, 2. geben nur nähere Bestimmungen an in Betreff des zu haltenden Gerichts, und zwar wird in der letzteren das Verbot des Gerichthaltens nicht unter die Kategorie der מִצְוָה, des eigentlichen Gebots, sondern des רְשׁוּת gestellt, d. h. was bedingungsweise geschehen konnte. Die St. der Gemara handelt bloß von Kriminalfällen, ausdrücklich heißt es, dies gelte nicht von Geldsachen, und dann: was ist der Grund? Weil die Verdammungssentenz erst am folgenden Tage ausgesprochen und zwar geschrieben werden mußte (Lightf. Opp. II. 384., auch die St. S. 465. zeigt, daß Todesurtheile am Sabbath stattfinden konnten). Schon dies wird man nicht gering achten dürfen, daß die Juden (Mtth. 26, 5.) als Grund, warum Jesus nicht am Fest gegriffen und getödtet werden solle, nicht die Heiligkeit des Festes, sondern die Gefahr des Aufruhrs anführen. Aber entscheidend ist, daß die Gemara tr. Sanhedrin c. 10. ed. Cocc. S. 297. mit dürren Worten sagt: «Das Synedrium versammelt sich im Sitzungszimmer der steinernen Kammer vom Morgen- bis zum Abendopfer, an den Sabbathen und Festtagen aber versammeln sie sich בְּחֵיל, d. i. die niedrigere Mauer, welche die größere

umgab, in der Nähe des Vorhofes der Weiber.» Movers benutzt nun Lundius S. 460, nach dessen Meinung dieser Ort vielmehr eine Gesetzesschule zum Gesetzunterricht gewesen. Allein dies ist die isolirte Auslegung des R. Salomo; der Text spricht deutlich genug für das Gegentheil, und außerdem ist noch aufmerksam zu machen, daß nach Sanh. c. 10. §. 2. und Bartenora zu dieser St. gerade an demselben Orte einer der zwei Sitzungssäle der 23 Männer befindlich war — vermuthlich das Lokal, welches alsdann dem Synedrium diente. Eine andere, ebenso positive Stelle, welche die Hinrichtungen an den Festen bezeugt, ist die Mischna Sanh. 10, 4.: «Ein Aeltester, welcher sich dem Urtheil des Synedriums nicht unterwirft, wird aus seiner Stadt nach Jerusalem geführt, daselbst bis zu einem der drei Feste aufbewahrt, und am Feste getödtet, zu dem Zwecke, den 5 Mos. 17, 13. anführt.» Hiegegen streitet Movers mit nichts als mit der Hypothese, es möchte vielleicht nur der Vortag des Festes gemeint seyn. Ein Unterschied zwischen dem ersten Festtage und den übrigen ist an keiner von diesen Stellen gemacht. Wir betrachten es demnach als gewiß, daß man auch an den Festtagen Gericht hielt, vielleicht unter gewissen gesetzlichen Kautelen (vgl. Selden de syn. S. 805.), und daß man ausgezeichnete Verbrecher eben aus dem Grunde 5 Mos. 17, 13. gerade in dieser Zeit, wo so viel Volks zusammenkam, hinrichtete — in vorliegendem Falle um so unbedenklicher, da es sich darum handelte, einen Gotteslästerer zu bestrafen, dessen Hinrichtung ein Gottesdienst (Joh. 16, 2.), und was zum Gottesdienste gehörte, brach niemals den Sabbath. Ueberdies wurde die Kreuzigung nicht von Juden vollzogen, sondern von römischen Soldaten. — 4) Joh. 19, 14. 31. Die Vertheidiger der Diskrepanz des Joh. von den Synoptikern glauben in beiden Stellen παρασκευή erklären zu müssen «der Vorbereitungstag auf das Passa», um so mehr, da V. 31. μεγάλη wahrscheinlich das Zusammenfallen des ersten Festtags mit dem Sabbath bezeichne. Nun wird von Bochart, Reland, Hengstenb. behauptet, παρασκευή stehe niemals vom Vorbereitungstage auf ein Fest, sondern nur von dem auf den Sabbath, wogegen Ebr. nicht zugiebt, daß es schlechthin einen Wochentag

bezeichnet habe. Das Wort entspricht dem hebr. מְכִינָה, praeparatio, und bezeichnet ursprünglich die Nachmittagszeit von der 3ten Stunde an, wo für den Sabbath gekocht u. s. w. wurde, gerade so auch in dem kaiserlichen Ausschreiben bei Josephus Antt. 16, 6, 2.; aber wie unser Sonnabend, Weihnachten, sind auch die Tage damit bezeichnet worden. Dies ist unzweifelhaft nach Mrk. 15, 42. Joh. 19, 42., daher auch das chald. עֲרוּבְתָּא für den Wochentag Freitag. Die Möglichkeit, daß auch für die Vorbereitungstage der Feste *παρασκευή* gebraucht worden sei, möchten wir an sich nicht bestreiten, wiewohl es, wie auch d. W. gesteht, durchaus an Beispielen dafür fehlt; bei den joh. Stellen ist indeß diese Erklärung durch den absoluten Gebrauch von *ἡ παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων* K. 19, 42. durchaus ausgeschlossen, auch zeigt V. 31., daß das Gewicht auf den Sabbath gelegt wird und nicht auf den ersten Feiertag, so daß man auch dort *παρασκευή* nur vom Vortage des Sabbaths verstehen kann. Gegen die grammatische Zulässigkeit in K. 19, 14. mit Luth. zu übersetzen «der Rüsttag in Ostern», läßt sich durchaus kein Bedenken erheben, sie ist erwiesen durch Ignatius ad Phil. c. 13. *σάββατον τοῦ πάσχα* und Sokrates hist. eccl. 5, 22. *σάββατον τ. ἑορτῆς*. Erheblicher kann der Einwurf Ebr.'s erscheinen: «warum sollte der Ev., statt 19, 14. einfach zu sagen der erste Ostertag, diesen Tag als einen ins Passafest fallenden Freitag bezeichnen? Welche Gründe wollte man für diese höchst sonderbare Benennung auffinden?» Aber man hat vielmehr zu übersetzen «der Rüsttag im Passafeste», womit dieser selbst als zum Fest gehörig bezeichnet wird, und Joh. braucht wohl diesen Ausdruck, theils weil es einmal gewöhnlich geworden war, den Todestag des Herrn als einen Rüsttag zu bezeichnen, theils weil er bereits hier das Faktum V. 31. im Auge hatte.

V. 1—3. Obwohl von einigen Wenigen (Lightf., Heß) zu zeigen versucht worden ist, daß dieses *δεῖπνον* nicht das Passamahl gewesen, so vereinigen sich doch gegenwärtig alle in der entgegengesetzten Ansicht, auf welche, wie gezeigt wurde, V. 1. führt, wie auch die Abschiedsreden und namentlich 13, 38. (Strauß). Daß Joh. die Einsetzung der symbolischen Hand-

lung des Abendmahls übergeht, während er die Fußwaschung erwähnt, dient zur Bestätigung, daß er die ausführliche evangelische Relation der Synoptiker als bekannt voraussetzte und Neues geben wollte. — Der Zwischensatz V. 2. hebt hervor, daß diese Gemüthsverfassung des Judas die Ausübung der Liebeshandlung auch an ihm nicht gehindert hat; das Abkommen mit dem hohen Rath war bereits getroffen (Luk. 22, 3 ff.), hätte wohl aber noch aufgegeben werden können, darum bezeichnet V. 27. den Entschluß zur würklichen Ausführung als die Spitze des Bösen. *Εἰδώς* ist aufzulösen durch «obwohl», denn die folgenden Worte sollen den Kontrast des Bewußtseyns Jesu von seiner Würde mit der Niedrigkeit der Handlung hervorheben. Auch bei Mtth. spricht 11, 27. der Herr selbst ähnlich von sich; *ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθε* ist in dem Sinne von 8, 42. zu erklären. Diese Bemerkung des Ev. zeigt, wie auch ihm die nachfolgende Scene als eine der erhabensten im Leben des Herrn erschienen ist. In der That mag man hier mit Claudius sagen: Ein Menschenideal, wie es hier erscheint, ist nie in ein Menschenherz gekommen. Was auch das Alterthum Großes und Herrliches habe — ein sterbender Epaminondas, ein sterbender Sokrates verschwindet vor diesem Ideal erniedrigter Göttlichkeit und göttlicher Knechtsgestalt. Auch Schweizer a. a. O. S. 160. spricht aus, daß sich wohl nirgends «eine schönere Erzählung voll innererer Wahrheit finde.» Nur Weiße hat da, wo Andere von ehrfurchtsvoller Bewunderung ergriffen werden, Anstoß und Unrichtigkeit gefunden (II. S. 272.).

V. 4. 5. Ging nicht das Fußwaschen sonst der Mahlzeit vorher? Wir machen aufmerksam, daß daraus, daß sie schon zu Tische gegangen waren, keinesweges folgt, daß diese Waschung dem Essen nicht vorangegangen sei: man wusch die ausgestreckten Füße der auf dem Polster Liegenden, wie Luk. 7, 38. Nun ist mit größter Entschiedenheit von allen Seiten anerkannt worden, daß sich der Ausspruch Luk. 22, 26. 27. auf vorliegende Handlung bezieht (Olsh., Gfrörer, Neand.); unter dieser Voraussetzung ist der Hergang folgendermaßen zu denken. Christus hat sich bereits niedergelegt; die Fußwaschung soll, da sie keine Diener haben, von einem der Jünger geschehen, der Apparat ist ja

zur Hand; die Jünger streiten sich noch, wer das Geschäft vornehmen solle, da bleibt er nicht mehr ἀνακείμενος (Luk. 22, 27.), sondern erhebt sich selbst zu dem dienenden Geschäft. Mit liebevoller Detailzeichnung wird vorgeführt, wie er auch das Kostum des Dieners annimmt; das ἤρξατο malt den allmäligen Verlauf der Handlung, das Abtrocknen zeigt, daß sie vollständig vollzogen worden.

V. 6—9. Daß Petrus der erste gewesen, liegt nicht in den Worten. So charakteristisch und mit seiner sonstigen Zeichnung zusammenstimmend ist — wie auch d e W. erkennt — der Jünger hier geschildert, daß viel Verblendung dazu gehört, solche Scenen für gemacht zu halten. Jenes Gefühl des Abstandes vom Herrn, das sich schon bald am Anfange (Luk. 5, 8.) bei Petrus so rührend zu erkennen giebt, erwacht auch hier, als er «den Sohn des lebendigen Gottes» zu seinen Füßen sieht. Σύ hat den Nachdruck, das praes. νίπτεις steht von der beabsichtigten Handlung, wie 10, 33. Μετὰ τοῦτο kann sich auf die Erklärung V. 14. beziehen, doch finden Grot., Lampe nicht unwahrscheinlich eine Hinweisung auf die spätere Lebenszeit, wo im Lichte des heiligen Geistes die Handlung in ihrer ganzen Bedeutung ihm klar werden würde. War diese Aeußerung natürlich, so mischt sich in den zweiten Ausruf bereits einiger Eigenwille, Calv.: laudabilis quidem modestia, nisi quovis cultu potior obedientia esset apud Deum. Die Antwort des Herrn ist nicht so übertrieben streng, daß man aus dem Grunde genöthigt wäre, mit Olsh. νίψω auf eine geistige Waschung mitzubeziehen. Die Bed. der Formel μέρος ἔχειν μετά τίνος, welche weniger durch Verweisung auf Luk. 12, 46. zu erklären, als vielmehr durch die hebr. Phrase יֵשׁ חֵלֶק לִי בְּ (Ges. thes. s. v. חֵלֶק), ist diese: «mit jemand etwas zu theilen haben.» Wenn dies nun aber d e W. in dem Sinne nimmt: «du hast mit meiner demuthvollen Gesinnung keine Gemeinschaft», so wird dies weder durch den Gebrauch der hebr. Phrase, noch durch den vorliegenden Kontext begünstigt, richtiger Grot.: non eris particeps meorum bonorum, Mald.: renuncio amicitiae tuae. Der sanguinisch-cholerischen Heftigkeit des Petrus entspricht nun vollkommen das Umschlagen seiner Aeußerung in das Gegentheil.

Chrys.: καὶ ἐν τῇ παραιτήσει σφοδρός, καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος γίνεται, ἑκάτερα δὲ ἐξ ἀγάπης. Da in dieser Aeußerung sich offenbart, wie der Gedanke, von dem Herrn geschieden zu werden, das Fürchterlichste für ihn ist, so enthält nun auch V. 10. eine anerkennende Aeußerung für ihn.

V. 10. 11. Zuvörderst berücksichtige man, daß λοῦσθαι, von νίπτεσθαι verschieden, nicht das «Waschen», sondern das «Baden» טְבִילָה bedeutet, also auf Reinigung des ganzen Körpers und nicht bloß eines Theiles geht. Zuweilen nahm man ein Bad vor dem Essen, beim Herauskommen verunreinigten sich wieder die Füße: hat nun auch Jesus mit seinen Jüngern an dem Abende gebadet, so können diese Worte als der einfache Grund angesehen werden, warum nichts als die Füße zu waschen sei (Heum., Tittm., de W.), und erst bei καὶ ὑμεῖς κτλ. knüpft sich eine bildliche Rede an. Aber wenn καθαρὸς ὅλος im physischen Sinne zu nehmen ist, erscheint dann nicht die Anknüpfung «auch ihr seid geistig rein» zu abrupt? Daher geben die Meisten auch den ersten Worten des Satzes einen uneigentlichen Sinn, und zwar entweder bloß einen solchen oder zugleich einen eigentlichen. Schon V. 8. hatten Mehrere einen symbolischen Sinn angedeutet und die Waschung als sakramentliche Handlung bezeichnet gefunden: «wenn ich dich nicht durch die Taufe von der Sünde wasche» (Orig., Aug., Lampe); hier, wo nicht bloß νίπτειν, sondern λοῦσθαι steht, lag diese Fassung noch näher (Theod. Mopsv., Aug., Gerh.), nur setzen reformirte Ausll. wie Lampe, Cocc. an die Stelle der Taufe die wiedergebärende Würkung des heiligen Geistes; das Füßewaschen ist dann die tägliche Vergebung der Schwachheitssünden, oder, nach kathol. Fassung, das Sakrament der poenitentia. Allein da doch die Worte zugleich eine Antwort auf V. 9. sind, so darf der eigentliche Sinn nicht aufgegeben werden. Daß Jesus mit seinen Jüngern gebadet, ist allerdings problematisch, doch kann man ja auch eine Hinweisung auf das, was sonst vorkommt, annehmen: «so wie sonst wer aus dem Bade kommt, nöthig hat, sich die Füße nochmals waschen zu lassen, übrigens jedoch rein ist, so ist auch der Kern des innern Menschen bei euch rein» (Neand.) War auch die Handlung nicht intendirt gewesen,

übergehen wir, und bemerken nur, daß nach Maimon. im Nothfall auch die Nacht zur Hülfe genommen werden konnte.

Die neuere Zeit hat den Versuch gemacht, die Data bei Joh. auf das exegetische Resultat der Synoptiker zurückzuführen, so Lightf., Bochart, Byn., Reland, Guer. in Winer's krit. Journ. B. 3. St. 6., Hemsen Authentie des Joh. S. 279 ff., Kern Tüb. Zeitschr. 1836. 3. H. S. 1., Hengstenb. in der evang. Kirchenzeit. 1838. St. 98 ff. Erwägen wir, wie sich hienach die Auffassung der betreffenden Stellen des Joh. gestaltet. 1) K. 13, 1. Wenn ἠγάπησεν hier die Gesinnung der Liebe bezeichnen soll, so fällt die Verbindung mit einer Zeitbestimmung auf, und man möchte daher die thatsächliche Bezeugung der Liebe darunter verstehen, wie schon Gerh. sagt: non amor affectivus sed actualis;, dagegen spricht jedoch εἰς τέλος, welches Lücke «zuletzt» übersetzen will — eher könnte man «gänzlich» übersetzen (Syr.?). Der Gedanke des Jüngers ist aber gewiß nur dieser: Als der Heiland vor der letzten Passamahlzeit sich sein Ende vergegenwärtigte, erwachte in dieser letzten Stunde die bisherige Liebe in voller Stärke — er denkt dabei an solche wörtliche Bezeugungen der Liebe, wie Luk. 22, 15. Daran schließt sich die Erzählung einer thatsächlichen Bezeugung der Liebe. Γενομένου kann nicht heißen «da es bereitet wurde», denn dagegen spricht V. 4., sondern nur «während des Mahles.» An sich unwahrscheinlich ist es, daß man ein Mahl zu übersetzen habe, in welchem Falle es vielmehr heißen würde: καὶ ἐποίησαν αὐτῷ δεῖπνον. Der Ev. scheint ein den Lesern schon bekanntes Mahl vorauszusetzen, auf welches auch 21, 20. hinweist. Unter diesen Umständen hat es die höchste Wahrscheinlichkeit, daß auch schon die Bestimmung πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα auf eben dies Mahl hindeutet. Mit der zweiten ὀψία begann der 15. Nisan, fand das Passamahl statt (Mrk. 14, 17.); auch Win. S. 116. meint, daß der fehlende Artikel für das bekannte Mahl spreche. Der Ev. meint also dies: Noch vor dem Beginne des Festes war Christus auf die liebreichste Weise unter den Seinigen, und während des Mahles gab er einen thatsächlichen Beweis dieser Liebe. 2) K. 13, 29. Die ἑορτή wird hier als bevorstehend erwähnt, die Jünger meinen, Judas

solle Festbedürfnisse einkaufen oder den Armen zu diesem Zwecke etwas geben: folglich ist jenes δεῖπνον nicht das Passamahl, wäre es doch auch nach demselben, in der Nacht zum ersten großen Festtag hin, nicht mehr zulässig gewesen, Handel und Wandel zu treiben. Auch dieser Beweis hat vielen Schein, dem jedoch schon das Gewicht von V. 1. 2. gegenübersteht. Konnte denn nicht auch, nachdem das Fest so eben seinen Anfang genommen, mit Rücksicht auf die eben folgenden 7 Tage gesagt werden, er solle Bedürfnisse für dieselben einkaufen? Auch wir würden unbedenklich am Morgen eines ersten Feiertages so sprechen. Was die Zulässigkeit des Einkaufens anlangt, so bedenke man nur die mannichfachen kasuistischen Limitationen der Talmudisten. Die Schule Hillels hielt die Nacht, welche dem Festtage vorangeht, für weniger heilig, als diesen selbst, wie tr. Pesachim c. 4. §. 5. zeigt. Ferner durfte man auch am Sabbath kaufen, wiewohl nur so, daß man ein Pfand zurückließ und sich später berechnete (tr. Schabbath c. 23. §. 1.); auch den Armen durfte unter gewissen Klausulirungen etwas gegeben werden (tr. Schabbath c. 1. §. 1.), und insbesondere kann man hier noch daran erinnern, daß jedem Armen zur Passamahlzeit die Mittel zu vier Becher Wein verschafft werden mußten (tr. Pesachim c. 10. §. 1.). 3) Die Hauptstelle ist K. 18, 28. Am Kreuzigungstage Christi wollen sich die Juden durch den Eintritt in ein heidnisches Haus nicht beflecken (ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα). Nach dem Vorgange von Lightf., Byn. u. a. hat man nun hier unter dem πάσχα die Chagiga, d. i. die für die Festtage angeordneten Friedensopfer, verstehen wollen. Von den Gegnern wird bestritten, daß diese פֶּסַח genannt worden seien, bei weitem am gründlichsten von Iken, welchen Lücke und de W. hier nicht hätten dürfen unerwähnt lassen. Daß im Talmud einige Rabbinen unter פֶּסַח die Friedensopfer verstanden haben, bleibt auch nach Iken's gründlicher Bestreitung stehen. Dagegen hat er, wie seine Nachfolger, die zum Beweise gebrauchten Stellen 5 Mos. 16, 2. 2 Chron. 35, 7. 8. 9. nicht gelten lassen. Allein es ist gewiß, daß an beiden Stellen das Wort פֶּסַח alle zum Passafest gehörigen Opfer umfaßt; daß פֶּסַח 5 Mos. 16, 2. nur das Lamm bezeichne (de W.), läßt sich nicht annehmen, da es nicht den

Artikel hat, auch ist עֲלֵיו in V. 3. entschieden dagegen. Vgl. auch 2 Chron. 30, 22., wo es heißt: «sie aßen das Fest 7 Tage, schlachteten Friedensopfer u. s. w.» Ganz richtig hat daher schon Mosh., dem Strauß folgt, den Einwand dahin beschränkt, «wenn auch die Opfer der Chagiga sammt dem Passalamm פֶּסַח genannt werden konnten, so doch nicht ohne dasselbe.» Hierüber hat nun Hengstenb. a. a. O. nach dem Vorgange von Aelteren so gründlich gesprochen, daß es sehr befremden muß, bei Lücke, de W. seine Abhandlung nicht einmal erwähnt zu finden. Wenn im weiteren Sprachgebrauch das ganze Fest פֶּסַח hieß, und wenn auch an den folgenden Tagen Opfermahlzeiten genossen wurden, nämlich die Dankopfer für das Passa, so ist kein Grund vorhanden, warum nicht auch von diesen Opfern, die doch mit dem Passalamm in genauester Beziehung standen, gesagt werden konnte *φαγεῖν πάσχα*; wurde die Redensart in Bezug auf den ersten Tag gebraucht, so bezeichnete sie das Essen des Passalamms, wenn an den folgenden, das Essen der übrigen in Verbindung mit dem Passalamm das Fest bildenden Opfer. So kommt bei den Rabbinen פֶּסַח «Passa halten» in specie von dem Essen der ungesäuerten Brote (Rel. antt. sacr. ed. Vogel. S. 270.) vor. Daß hier *τὸ πάσχα* steht, macht keinen Unterschied (Win. Realw. II. S. 241. Anm. 3.). Von Lightf. und Byn. wurde noch erinnert, daß die Betretung eines heidnischen Hauses zu den Verunreinigungen gehörte, welche nur bis Sonnenuntergang dauerten. Da nun die eigentliche Passamahlzeit nach Sonnenuntergang fiel, so hätte die Betretung eines heidnischen Hauses in diesem Falle keinen Einfluß üben können, es müsse daher an die Chagiga gedacht werden; daß dieser Grund völlige Kraft hat, ist von Hengstenb. gegen neuere Einwendungen dargethan worden. *) Ein Bedenken bleibt nun bei dieser Erklärung noch stehen, welches auf den ersten Anblick schlagend erscheint und ebenfalls in utramque partem gewendet worden, dennoch aber bis jetzt eine allseitige Beleuchtung aus den

*) Am eingehendsten ist die entgegengesetzte Ansicht von Movers vertheidigt worden; nur ungern versagen wir uns, durch den Raum beschränkt, seine Instanzen einzeln zu beleuchten.

jüdischen Alterthümern nicht erfahren hat, das Bedenken, ob am ersten Festtage, welcher doch wohl nach 2 Mos. 12, 16. einem Sabbath gleich zu halten, alle die Geschäfte, welche das Urtheil, die Kreuzigung und die Bestattung Jesu forderten, hätten vollzogen werden können? Unter denen, welche die Angabe der Synoptiker für falsch halten, hat Lücke, was die Beweisstellen aus dem Talmud betrifft, sich begnügt, nur auf einige neuere Abhandlungen zu verweisen. Am fleißigsten hat Movers — größtentheils freilich nach Lightf. — die verschiedenen Instanzen zusammengestellt. Wenn er nun aus dem Talmud nachweist, daß am Sabbath verboten war, Waffen zu führen, Gericht zu halten, Holz zu tragen, mit Specereien über die Straße zu gehen, und wenn wir sehen, daß die Diener der Hohenpriester in der Nacht des Verraths Waffen führen, die Hohenpriester zu Gericht sitzen, die Verurtheilten das Kreuz tragen, Nikodemus nicht weniger als 12 Unzen Specereien bringt, wer kann sich überreden, daß dies Alles am ersten Tage des hohen Festes geschehen? Vor allem anderen machen wir aufmerksam, daß bei aller Heiligkeit jenes ersten Festtages nach dem Gesetz und dem Talmud dennoch der Unterschied zwischen einem Sabbath und einem Festtage durchaus bestehen bleibt. Gerade in Bezug auf den ersten und letzten Osterfesttag wird gestattet, die Speise dieser Tage zu bereiten, was am Sabbath keinesweges erlaubt war (2 Mos. 10, 16.); ferner liefert der tr. Be'za oder Jomtob mehrfache Beispiele, daß das am Sabbath Verbotene am Festtag gestattet war, und namentlich die Schule Hillels dehnte diese Licenzen noch weiter aus (tr. Be'za c. 5. §. 2.). Allein davon abgesehen — alle jene Instanzen verlieren ihre Kraft, wenn man bedenkt, daß jene Verordnungen nur im Allgemeinen ausgesprochen sind, daß dagegen in Bezug auf besondere Gattungen von Handlungen besondere Vorschriften gegeben waren, wie denn, wenn die Beschneidung oder auch die Bestattung eines Todten auf den Festtag fiel, vieles von dem sonst Verbotenen gestattet war (Schabbath c. 23. §. 5.); auch weist Movers selbst nach, daß man Verbrecher arretiren durfte (Apg. 12, 3. 4. — und dies doch wohl nicht ohne Waffen?), sowie er auch das noch von Lücke vorgebrachte

Argument, man habe nach dem Passamahl sich nicht aus der Stadt entfernen dürfen, mit Lightf. durch den Nachweis beseitigt, daß die Gegend von Bethphage mit zur Stadt gerechnet wurde. Gegenüber den mannichfachen talmudischen Instanzen pro et contra hat daher Strauß weislich diesen Einwand darauf reducirt, daß zwar in den mittleren Festtagen, aber wahrscheinlich nicht am ersten und letzten, Verbrecher hingerichtet werden konnten. Wir haben demnach die Fragen zu beantworten: 1) war es überhaupt erlaubt, am Feste Gericht zu halten und Hinrichtungen zu vollziehen? 2) Wenn dies, ob auch am ersten und letzten Festtage. Rücksichtlich der ersteren Frage führt Lücke den Gegenbeweis nur durch Anführung von tr. Jomtob c. 5., Movers fügt noch tr. Schabbath c. 1. §. 2. und aus Lightf. eine Stelle aus der babyl. Gemara und aus Maimon. hinzu, nach welchen letzteren an den Vorabenden der Sabbathe und der Festtage kein Gericht angefangen werden durfte. Gerade diese Stellen beweisen jedoch, daß Gerichte gehalten wurden. Die Stelle Schabbath 1, 2. und Jomtob 5, 2. geben nur nähere Bestimmungen an in Betreff des zu haltenden Gerichts, und zwar wird in der letzteren das Verbot des Gerichthaltens nicht unter die Kategorie der מִצְוָה, des eigentlichen Gebots, sondern des רְשׁוּת gestellt, d. h. was bedingungsweise geschehen konnte. Die St. der Gemara handelt bloß von Kriminalfällen, ausdrücklich heißt es, dies gelte nicht von Geldsachen, und dann: was ist der Grund? Weil die Verdammungssentenz erst am folgenden Tage ausgesprochen und zwar geschrieben werden mußte (Lightf. Opp. II. 384., auch die St. S. 465. zeigt, daß Todesurtheile am Sabbath stattfinden konnten). Schon dies wird man nicht gering achten dürfen, daß die Juden (Mtth. 26, 5.) als Grund, warum Jesus nicht am Fest gegriffen und getödtet werden solle, nicht die Heiligkeit des Festes, sondern die Gefahr des Aufruhrs anführen. Aber entscheidend ist, daß die Gemara tr. Sanhedrin c. 10. ed. Cocc. S. 297. mit dürren Worten sagt: «Das Synedrium versammelt sich im Sitzungszimmer der steinernen Kammer vom Morgen- bis zum Abendopfer, an den Sabbathen und Festtagen aber versammeln sie sich בַּחֵיל, d. i. die niedrigere Mauer, welche die größere

umgab, in der Nähe des Vorhofes der Weiber.» Movers benutzt nun Lundius S. 460, nach dessen Meinung dieser Ort vielmehr eine Gesetzesschule zum Gesetzunterricht gewesen. Allein dies ist die isolirte Auslegung des R. Salomo; der Text spricht deutlich genug für das Gegentheil, und außerdem ist noch aufmerksam zu machen, daß nach Sanh. c. 10. §. 2. und Bartenora zu dieser St. gerade an demselben Orte einer der zwei Sitzungssäle der 23 Männer befindlich war — vermuthlich das Lokal, welches alsdann dem Synedrium diente. Eine andere, ebenso positive Stelle, welche die Hinrichtungen an den Festen bezeugt, ist die Mischna Sanh. 10, 4.: «Ein Aeltester, welcher sich dem Urtheil des Synedriums nicht unterwirft, wird aus seiner Stadt nach Jerusalem geführt, daselbst bis zu einem der drei Feste aufbewahrt, und am Feste getödtet, zu dem Zwecke, den 5 Mos. 17, 13. anführt.» Hiegegen streitet Movers mit nichts als mit der Hypothese, es möchte vielleicht nur der Vortag des Festes gemeint seyn. Ein Unterschied zwischen dem ersten Festtage und den übrigen ist an keiner von diesen Stellen gemacht. Wir betrachten es demnach als gewiß, daß man auch an den Festtagen Gericht hielt, vielleicht unter gewissen gesetzlichen Kautelen (vgl. Selden de syn. S. 805.), und daß man ausgezeichnete Verbrecher eben aus dem Grunde 5 Mos. 17, 13. gerade in dieser Zeit, wo so viel Volks zusammenkam, hinrichtete — in vorliegendem Falle um so unbedenklicher, da es sich darum handelte, einen Gotteslästerer zu bestrafen, dessen Hinrichtung ein Gottesdienst (Joh. 16, 2.), und was zum Gottesdienste gehörte, brach niemals den Sabbath. Ueberdies wurde die Kreuzigung nicht von Juden vollzogen, sondern von römischen Soldaten. — 4) Joh. 19, 14. 31. Die Vertheidiger der Diskrepanz des Joh. von den Synoptikern glauben in beiden Stellen *παρασκευή* erklären zu müssen «der Vorbereitungstag auf das Passa», um so mehr, da V. 31. *μεγάλη* wahrscheinlich das Zusammenfallen des ersten Festtags mit dem Sabbath bezeichne. Nun wird von Bochart, Reland, Hengstenb. behauptet, *παρασκευή* stehe niemals vom Vorbereitungstage auf ein Fest, sondern nur von dem auf den Sabbath, wogegen Ebr. nicht zugiebt, daß es schlechthin einen Wochentag

bezeichnet habe. Das Wort entspricht dem hebr. מְכִינָה, praeparatio, und bezeichnet ursprünglich die Nachmittagszeit von der 3ten Stunde an, wo für den Sabbath gekocht u. s. w. wurde, gerade so auch in dem kaiserlichen Ausschreiben bei Josephus Antt. 16, 6, 2.; aber wie unser Sonnabend, Weihnachten, sind auch die Tage damit bezeichnet worden. Dies ist unzweifelhaft nach Mrk. 15, 42. Joh. 19, 42., daher auch das chald. עֲרוּבְתָּא für den Wochentag Freitag. Die Möglichkeit, daß auch für die Vorbereitungstage der Feste παρασκευή gebraucht worden sei, möchten wir an sich nicht bestreiten, wiewohl es, wie auch de W. gesteht, durchaus an Beispielen dafür fehlt; bei den joh. Stellen ist indeß diese Erklärung durch den absoluten Gebrauch von ἡ παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων K. 19, 42. durchaus ausgeschlossen, auch zeigt V. 31., daß das Gewicht auf den Sabbath gelegt wird und nicht auf den ersten Feiertag, so daß man auch dort παρασκευή nur vom Vortage des Sabbaths verstehen kann. Gegen die grammatische Zulässigkeit in K. 19, 14. mit Luth. zu übersetzen «der Rüsttag in Ostern», läßt sich durchaus kein Bedenken erheben, sie ist erwiesen durch Ignatius ad Phil. c. 13. σάββατον τοῦ πάσχα und Sokrates hist. eccl. 5, 22. σάββατον τ. ἑορτῆς. Erheblicher kann der Einwurf Ebr.'s erscheinen: «warum sollte der Ev., statt 19, 14. einfach zu sagen der erste Ostertag, diesen Tag als einen ins Passafest fallenden Freitag bezeichnen? Welche Gründe wollte man für diese höchst sonderbare Benennung auffinden?» Aber man hat vielmehr zu übersetzen «der Rüsttag im Passafeste», womit dieser selbst als zum Fest gehörig bezeichnet wird, und Joh. braucht wohl diesen Ausdruck, theils weil es einmal gewöhnlich geworden war, den Todestag des Herrn als einen Rüsttag zu bezeichnen, theils weil er bereits hier das Faktum V. 31. im Auge hatte.

V. 1—3. Obwohl von einigen Wenigen (Lightf., Heß) zu zeigen versucht worden ist, daß dieses δεῖπνον nicht das Passamahl gewesen, so vereinigen sich doch gegenwärtig alle in der entgegengesetzten Ansicht, auf welche, wie gezeigt wurde, V. 1. führt, wie auch die Abschiedsreden und namentlich 13, 38. (Strauß). Daß Joh. die Einsetzung der symbolischen Hand-

lung des Abendmahls übergeht, während er die Fußwaschung erwähnt, dient zur Bestätigung, daß er die ausführliche evangelische Relation der Synoptiker als bekannt voraussetzte und Neues geben wollte. — Der Zwischensatz V. 2. hebt hervor, daß diese Gemüthsverfassung des Judas die Ausübung der Liebeshandlung auch an ihm nicht gehindert hat; das Abkommen mit dem hohen Rath war bereits getroffen (Luk. 22, 3 ff.), hätte wohl aber noch aufgegeben werden können, darum bezeichnet V. 27. den Entschluß zur würklichen Ausführung als die Spitze des Bösen. *Εἰδώς* ist aufzulösen durch «obwohl», denn die folgenden Worte sollen den Kontrast des Bewußtseyns Jesu von seiner Würde mit der Niedrigkeit der Handlung hervorheben. Auch bei Mtth. spricht 11, 27. der Herr selbst ähnlich von sich; *ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθε* ist in dem Sinne von 8, 42. zu erklären. Diese Bemerkung des Ev. zeigt, wie auch ihm die nachfolgende Scene als eine der erhabensten im Leben des Herrn erschienen ist. In der That mag man hier mit Claudius sagen: Ein Menschenideal, wie es hier erscheint, ist nie in ein Menschenherz gekommen. Was auch das Alterthum Großes und Herrliches habe — ein sterbender Epaminondas, ein sterbender Sokrates verschwindet vor diesem Ideal erniedrigter Göttlichkeit und göttlicher Knechtsgestalt. Auch Schweizer a. a. O. S. 160. spricht aus, daß sich wohl nirgends «eine schönere Erzählung voll innererer Wahrheit finde.» Nur Weiße hat da, wo Andere von ehrfurchtsvoller Bewunderung ergriffen werden, Anstoß und Unrichtigkeit gefunden (II. S. 272.).

V. 4. 5. Ging nicht das Fußwaschen sonst der Mahlzeit vorher? Wir machen aufmerksam, daß daraus, daß sie schon zu Tische gegangen waren, keinesweges folgt, daß diese Waschung dem Essen nicht vorangegangen sei: man wusch die ausgestreckten Füße der auf dem Polster Liegenden, wie Luk. 7, 38. Nun ist mit größter Entschiedenheit von allen Seiten anerkannt worden, daß sich der Ausspruch Luk. 22, 26. 27. auf vorliegende Handlung bezieht (Olsh., Gfrörer, Neand.); unter dieser Voraussetzung ist der Hergang folgendermaßen zu denken. Christus hat sich bereits niedergelegt; die Fußwaschung soll, da sie keine Diener haben, von einem der Jünger geschehen, der Apparat ist ja

20 *

zur Hand; die Jünger streiten sich noch, wer das Geschäft vornehmen solle, da bleibt er nicht mehr ἀνακείμενος (Luk. 22, 27.), sondern erhebt sich selbst zu dem dienenden Geschäft. Mit liebevoller Detailzeichnung wird vorgeführt, wie er auch das Kostum des Dieners annimmt; das ἤρξατο malt den allmäligen Verlauf der Handlung, das Abtrocknen zeigt, daß sie vollständig vollzogen worden.

V. 6—9. Daß Petrus der erste gewesen, liegt nicht in den Worten. So charakteristisch und mit seiner sonstigen Zeichnung zusammenstimmend ist — wie auch de W. erkennt — der Jünger hier geschildert, daß viel Verblendung dazu gehört, solche Scenen für gemacht zu halten. Jenes Gefühl des Abstandes vom Herrn, das sich schon bald am Anfange (Luk. 5, 8.) bei Petrus so rührend zu erkennen giebt, erwacht auch hier, als er «den Sohn des lebendigen Gottes» zu seinen Füßen sieht. Σύ hat den Nachdruck, das praes. νίπτεις steht von der beabsichtigten Handlung, wie 10, 33. *Μετὰ τοῦτο* kann sich auf die Erklärung V. 14. beziehen, doch finden Grot., Lampe nicht unwahrscheinlich eine Hinweisung auf die spätere Lebenszeit, wo im Lichte des heiligen Geistes die Handlung in ihrer ganzen Bedeutung ihm klar werden würde. War diese Aeußerung natürlich, so mischt sich in den zweiten Ausruf bereits einiger Eigenwille, Calv.: laudabilis quidem modestia, nisi quovis cultu potior obedientia esset apud Deum. Die Antwort des Herrn ist nicht so übertrieben streng, daß man aus dem Grunde genöthigt wäre, mit Olsh. νίψω auf eine geistige Waschung mitzubeziehen. Die Bed. der Formel μέρος ἔχειν μετά τίνος, welche weniger durch Verweisung auf Luk. 12, 46. zu erklären, als vielmehr durch die hebr. Phrase יֵשׁ חֵלֶק לִי בְּ (Ges. thes. s. v. חֵלֶק), ist diese: «mit jemand etwas zu theilen haben.» Wenn dies nun aber de W. in dem Sinne nimmt: «du hast mit meiner demuthvollen Gesinnung keine Gemeinschaft», so wird dies weder durch den Gebrauch der hebr. Phrase, noch durch den vorliegenden Kontext begünstigt, richtiger Grot.: non eris particeps meorum bonorum, Mald.: renuncio amicitiae tuae. Der sanguinisch-cholerischen Heftigkeit des Petrus entspricht nun vollkommen das Umschlagen seiner Aeußerung in das Gegentheil.

Chrys.: *καὶ ἐν τῇ παραιτήσει σφοδρός, καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος γίνεται, ἑκάτερα δὲ ἐξ ἀγάπης.* Da in dieser Aeußerung sich offenbart, wie der Gedanke, von dem Herrn geschieden zu werden, das Fürchterlichste für ihn ist, so enthält nun auch V. 10. eine anerkennende Aeußerung für ihn.

V. 10. 11. Zuvörderst berücksichtige man, daß *λοῦσθαι*, von *νίπτεσθαι* verschieden, nicht das «Waschen», sondern das «Baden» טְבִילָה bedeutet, also auf Reinigung des ganzen Körpers und nicht bloß eines Theiles geht. Zuweilen nahm man ein Bad vor dem Essen, beim Herauskommen verunreinigten sich wieder die Füße: hat nun auch Jesus mit seinen Jüngern an dem Abende gebadet, so können diese Worte als der einfache Grund angesehen werden, warum nichts als die Füße zu waschen sei (Heum., Tittm., de W.), und erst bei *καὶ ὑμεῖς κτλ.* knüpft sich eine bildliche Rede an. Aber wenn *καθαρὸς ὅλος* im physischen Sinne zu nehmen ist, erscheint dann nicht die Anknüpfung «auch ihr seid geistig rein» zu abrupt? Daher geben die Meisten auch den ersten Worten des Satzes einen uneigentlichen Sinn, und zwar entweder bloß einen solchen oder zugleich einen eigentlichen. Schon V. 8. hatten Mehrere einen symbolischen Sinn angedeutet und die Waschung als sakramentliche Handlung bezeichnet gefunden: «wenn ich dich nicht durch die Taufe von der Sünde wasche» (Orig., Aug., Lampe); hier, wo nicht bloß *νίπτειν*, sondern *λοῦσθαι* steht, lag diese Fassung noch näher (Theod. Mops v., Aug., Gerh.), nur setzen reformirte Ausll. wie Lampe, Cocc. an die Stelle der Taufe die wiedergebärende Würkung des heiligen Geistes; das Füßewaschen ist dann die tägliche Vergebung der Schwachheitssünden, oder, nach kathol. Fassung, das Sakrament der poenitentia. Allein da doch die Worte zugleich eine Antwort auf V. 9. sind, so darf der eigentliche Sinn nicht aufgegeben werden. Daß Jesus mit seinen Jüngern gebadet, ist allerdings problematisch, doch kann man ja auch eine Hinweisung auf das, was sonst vorkommt, annehmen: «so wie sonst wer aus dem Bade kommt, nöthig hat, sich die Füße nochmals waschen zu lassen, übrigens jedoch rein ist, so ist auch der Kern des innern Menschen bei euch rein» (Neand.) War auch die Handlung nicht intendirt gewesen,

diesen symbolischen Sinn zu haben, so hatte doch jener eben vorangegangene Ausruf des Petrus, in welchem sich so schön sein lauterer Herzensgrund und damit zugleich der Kontrast des Verräthers mit diesen ächten Jüngern offenbarte, Veranlassung zu dieser Wendung gegeben. Seine Aeußerung hatte aufs neue bewährt, wie sehr er innerlich von Christo ergriffen war (6, 68. 69.); wer nun Christi Wort so tief ins Innere aufgenommen, der war rein (15, 3.), nur die Extremitäten waren noch zu reinigen, das innere Princip hatte sich nur weiter zu entwickeln und durchzudringen, während bei einem Judas dieses Princip selbst fehlte. Für den Judas lag in diesen Worten, wie in der Liebeshandlung, welche er auch an sich selbst erfuhr, eine letzte Lockung und Warnung.

V. 12—17. Nun folgt die eigentlich beabsichtigte Deutung des Fußwaschens. Im Munde der Jünger entsprach ὁ κύριος dem Titel רַב, διδάσκαλος dem מָרָא; wie sehr Christus auf die höhere Stellung unter ihnen Anspruch machte, zeigt Mtth. 23, 8. Der Nom. im Hebr. und Griech. auch für den Vok. Die Weigerung des Fußwaschens war auf Seiten der Jünger ein ὑπόδειγμα der Selbstsucht gewesen, die Handlung Jesu ein ὑπόδειγμα herablassender Liebe: so ist nicht der Akt an sich die Hauptsache, sondern die in demselben sich bethätigende Gesinnung, und wenn schon Chrys., Aug. die Demuth für die schwerste und zugleich eigenthümlichste christliche Tugend erklärten, so findet dieses in der Ermahnung V. 17. seine Bestätigung, indem der Herr darauf hinweist, wie groß ganz insbesondere bei dieser Tugend die Kluft zwischen dem Erkennen und dem Thun. Es erhellt, daß von einem Sakrament hier nicht die Rede seyn kann, wie denn auch die Handlung nicht mit einer Verheißung verknüpft ist. So lange der Gebrauch von Sandalen das Fußwaschen zu einem Bedürfniß machte, ist es als Liebeswerk geübt worden (1 Tim. 5, 10.), späterhin hat es sich als ein sinnvoller symbolischer Ritus erhalten — zunächst, gemäß der Beziehung von V. 10. auf die Taufe, als ein annexum der Taufhandlung *), dann als eigentliche Wiederholung

*) Seit dem 4ten Jahrh. wurden den Neugetauften die Füße gewaschen, Aug. ep. 119. ad Jan. c. 18., Bingham antt. eccl. IV. S. 394.

dieser symbolischen Handlung in der römischen Kirche, wo der Pabst und katholische Monarchen am Gründonnerstage die Handlung an 12 armen Greisen vollziehen. Immerhin mag auf diese Schauakte Bengels Bemerkung ihre Anwendung haben: magis admirandus foret pontifex, unius regis quam duodecim pauperum pedes seria humilitate lavans, dennoch fällt einem ein, was Claudius so schön von gehaltlos gewordenen Ceremonieen sagt: «sie sind die Fähnlein, welche über das Wasser herausreichen und zeigen, wo ein Schiff mit reicher Ladung versunken ist.» Luth. zu 1 Mos. 43, 24. empfiehlt das Fußwaschen als eine Liebeshandlung bei würklichem Bedürfniß; in der Brüdergemeinde ist es den Pflegern der einzelnen Chöre überlassen, ob sie es vollziehen lassen wollen.

V. 18. 19. Abermals tritt im Herrn der schon vorher erwachte Gedanke an Judas hervor, aber — wodurch geweckt und worauf geht das λέγω? Auf das μακάριοι? (Mald., Beng.) Doch war dieses bedingungsweise und von der Zukunft ausgesprochen. Es geht auf das ganze wechselseitige Verhältniß dienender Liebe, was so nicht bei Judas Anwendung hat. Ueber ἐξελεξάμην gehen die neueren Ausl. zu schnell hinweg. Meint Christus, daß einer nicht mit unter die Erwählten gehört? Aber K. 6, 70. sagt er das Gegentheil. Es scheint auf den ersten Anblick die Fassung von Aug., Calv., Zw. gerechtfertigt; es scheint, daß ἐκλέγειν hier in einem emphatischen Sinne «zur wahren Gemeinschaft, zum Heil erwählen» stehe. Aber würde dann das folgende Citat mit ἀλλ' eingeführt seyn? Das göttliche Verordnetseyn wäre ja dann ein dem Vorhergehenden koordinirter Gedanke. Folglich muß man mit Mald. erklären: quomodo ignorare possum quales sint, quos elegi? Die Beruhigung wird durch den Gedanken an das göttliche Verordnetseyn eingeführt (s. zu 12, 38.). Nach ἀλλά ist ἐγένετο zu ergänzen, ganz so auch 15, 25. 1 Joh. 2, 19. Der Psalmausspruch Ps. 41, 10. spricht von verrätherischer Auflehnung des Tischgenossen, d. i. des nächsten Freundes; das Aufheben der Ferse = Ausschlagen von Pferden, Bezeichnung des verrätherischen Angriffs (ein verwandtes Bild 1 Mos. 49, 17.). Es handelte sich hier in der That von einem, der von dem Liebesmahle aufstand, um den

Verrath zu vollziehen, der, statt seinem Herrn die Füße zu waschen, die Ferse gegen ihn aufhob: auch dadurch ist Christus seinem Vorbild und Ahnen David gleich geworden. Ἀπάρτι im klassischen Gebrauch «eben jetzt», so der Aeth. Die Erfüllung der Weissagung ein Siegel der Messianität, auch 14, 29.

V. 20. So wenig schließt sich dieser Ausspruch an das Vorhergehende an, daß man geneigt seyn könnte, ihn mit Gabler, Kuin. als ein Glossem aus Mtth. 10, 40. anzusehen, allein — abgesehen vom Mangel an Zeugnissen — er ist doch im Ausdruck zu verschieden. Auch sind dergleichen markirte Sentenzen nachweislich von Christo bei verschiedenen Veranlassungen wiederholt worden (s. zu 12, 25. Mtth. 18, 4. vgl. auch hier V. 16. mit 15, 20.). Nach der gewöhnlichen Annahme, zu deren Bestätigung sich Olsh. auch auf 15, 20 f. beruft (?), ist die Absicht, bei der in V. 18. angedeuteten Prüfung, die wie den Meister, so auch die Jünger trifft, einen Trost zu geben (Mel., Grot.); doch erscheint auch dann der Gedanke zu isolirt und abgebrochen, so daß man mit Lücke sagen möchte: «Der Gedanke an den Verräther, von dem sich Jesus durch die in V. 20. begonnene Gedankenreihe losmachen will, erschüttert und unterbricht ihn von neuem.» Nach Zw., Heum. ist der Zweck, durch diese glorreiche Aussicht die anderen Jünger von der Nachahmung des Abfalls abzuhalten, nach Pisc., Calv. soll gezeigt werden: injustum esse, ut quicquam ex dignitate apostolica imminuat quorundam impietas, qui in officio perperam versantur.

Entfernung des Verräthers aus dem Jüngerkreise. V. 21—30.

V. 21—26. Es ist charakteristisch für Christum, wie mächtig der Gedanke an den treulosen Jünger sein Inneres bewegt. Er tritt V. 21. noch bestimmter auf, als V. 10. u. 18. und wird ganz direkt ausgesprochen V. 26. Nach V. 27. muß man voraussetzen, daß die Nähe des Verräthers den Heiligen Gottes beengt und daß wohl schon diese Erklärungen indirekterweise den Endzweck haben, ihn zu entfernen. Man fragt, ob er schon vor der Einsetzung des Abendmahls hinausgegangen sei? Die anderen Evv. erwähnen seine Entfernung nicht, aber Mtth.

26, 30. 31. und daß Judas später (V. 47.) erst wieder dem Jüngerkreis naht, giebt dies zu verstehen. Bei Mtth. und Mrk. geht die dem Bericht des Joh. entsprechende Scene der Gespräche über den Verräther dem Abendmahl voraus, nur Luk., der jedoch in der Leidensgeschichte viele Ungenauigkeiten hat, läßt sie folgen (Luk. 22, 21.). Da wir das Fußwaschen am Anfange des Mahles zu denken haben, und diese Reden sich genau daran anschließen, so ist in Uebereinstimmung mit Mtth. und Mrk. anzunehmen, daß sie der Einsetzung des Sakraments vorangingen, welches auch dadurch bestätigt wird, daß V. 31 ff. als eine passende Einleitung zur Einsetzung gelten kann. Aus dem, was tr. Pesachim c. 10. und Maim. bei Lightf. zu Mtth. 26, 26. über die Ordnung des Passaessen sagen, läßt sich weniger ein sicherer Schluß machen. Nach dem Genuß des Passa wurden zwei Brote feierlich gesegnet und mit bitteren Kräutern umwickelt in die Brühe getaucht, an welchen Theil des Mahles sich das Brotbrechen des Abendmahls am besten anschließen würde. Wäre das ψωμίον V. 26. hievon zu verstehen, so wäre der Moment der Einsetzung wenigstens ganz nahe gewesen. Doch wurden auch vor dem Genuß des Passa bereits Kräuter und Petersilie in die Brühe getaucht und so herumgereicht. Man lag bei Tische so, daß man mit der linken Hand den Kopf auf das Polster stützte, und der Nachbar den Hinterkopf an die Brust des zur Seite Sitzenden lehnen konnte. Ebenso charakteristisch für Petrus als anschaulich ist nun die Neugier dieses Jüngers, den vom Erlöser als Verräther Bezeichneten zu erfahren. Wenn Strauß auch aus dem in dieser Schilderung dem Joh. gegebenen Vorzuge den Beweis führt, daß der Verf. dieses Ev. ein Intriguant gewesen, der damit die Partei des Joh. über die des Petrus habe erheben wollen, so kann man den Urheber eines solchen Einfalls nur einen Rabulisten nennen. Bemerkenswerth ist bei V. 24. die Lesart von cod. B C L und Orig.: *καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ, τίς ἐστιν, περὶ οὗ λέγει*, nach welcher Petrus voraussetzen würde, daß Joh. schon im Geheimniß gewesen.

V. 27—30. Noch bis zu diesem Augenblick kann man sich in der Seele des Verräthers ein Schwanken denken, ob er der Verabredung nachkommen solle oder nicht; der zunehmenden

Bestimmtheit in seinem Innern mag die zunehmende Bestimmtheit der Verkündigung des Herrn entsprochen haben, und erst nun, als der Entschluß der Ausführung völlig gereift in seiner Seele feststeht (Jak. 1, 15.), kann ihn auch Jesus nicht mehr in seiner Nähe ertragen. Ueber den Komparativ τάχιον, wo man den Positiv erwarten sollte (1 Tim. 3, 7. Apg. 17, 21.), s. Win. S. 219. Ist nicht bloß das Wort Jesu V. 27., sondern auch die Erklärung V. 26. laut gesprochen zu denken, so müßte man V. 28. so erklären, daß die Jünger davon, daß die schwarze That so nahe bevorstände, keine Ahnung hatten, wenigstens diese zur That auffordernden Worte des Herrn nicht darauf beziehen zu dürfen glaubten. Ueber V. 29. s. oben S. 301. Es war Nacht, als sich der Verräther entfernte — jedenfalls noch vor Mitternacht, denn über Mitternacht hinaus durfte das Passamahl nicht ausgedehnt werden (tr. Pesachim 10, 9.). Olsh. bemerkt, daß das ἦν δὲ νύξ im Leser den Gedanken an die Verwandtschaft des Unternehmens des Judas mit dieser Zeit und Stunde (Luk. 22, 53.) erwecke, doch hat dies der Ev. nicht beabsichtigt, indem er dann wenigstens σκοτία gebraucht haben würde.

Reden Jesu nach der Entfernung des Verräthers.
V. 31—38.

V. 31—33. Nun ist über den Leidenskelch und damit zugleich über die Verherrlichung Gottes durch Christum in der Menschheit entschieden; mit Recht sagt Olsh.: wir treten in das Allerheiligste der Leidensgeschichte. Wie erregt wir uns die Stimmung Jesu zu denken haben, beweist auch die in dem νῦν liegende Anticipation der ganzen Zukunft, die, wie denn V. 33. dieses noch einleuchtender macht, schon als eine Gegenwart vor seiner Seele steht (vgl. 17, 11.), wiewohl gleich nachher das fut. eintritt. Worin das δοξάζεσθαι bestanden? Haben wir nicht anzunehmen, daß der δοξασμός, von welchem hier im proleptischen aor. die Rede, derselbe sei, von welchem das fut. V. 32. spricht? Allerdings, auch ist K. 12, 28. zu vergleichen, Beng.: Jesus passionem ut breve iter spectat et metam potius prospicit. Wenn nun derjenige der Verherrlichung

theilhaftig wird, welcher von sich die Aussprüche 14, 11. 17, 21. gethan, so ist dies natürlich nicht die Verherrlichung des von Gott isolirten menschlichen Subjekts, vielmehr reflektirt sich dieselbe in Gott selbst zurück. Die Verherrlichung Gottes in Christo ist das Offenbarwerden Gottes in der Welt, die Verherrlichung Christi in Gott ist das Verborgenwerden Christi in ihm. Auch nach Kol. 3, 3. ist Christus «in Gott verborgen», nach Apg. 3, 21. ist er gegenwärtig im Himmel verborgen, nach beiden Stellen folgt auf diese Latenz die noch höhere Stufe des φανερωθῆναι ἐν δόξῃ. Der Sache nach ist παρὰ K. 17, 5. dasselbe, wie hier ἐν.*) — Zu V. 33. vgl. 8, 21. Wir sehen in dieser Aeußerung keinen besonderen Zweck, sondern allein den Ausdruck der Wehmuth über die Nothwendigkeit des Scheidens.

V. 34. 35. Es fragt sich, ob wir in diesen Reden einen Punkt finden, in welchen man die Einsetzung des Abendmahls verlegen kann. Die Ausleger bemerken zwischen V. 32. 34. 35. und 36. eine Fuge, doch ist die Nachweisung des Zusammenhanges möglich, und die Annahme, daß alles hintereinander gesprochen worden sei, zulässig. Indeß drängt sich die Vermuthung auf, ob nicht V. 34. auf das Abendmahl sich beziehe und an die Einsetzung desselben sich anschließe (Neand., Krabbe). — Indem die Ausleger nur bei der ersten Hälfte des 34. V. stehen blieben, erregt ihnen das Prädikat der Neuheit bei einem Gebote, welches sich doch auch im A. T. findet und von Christo das größte im A. B. genannt wird (Mtth. 22, 36. 38.), Bedenken. Man versuchte demselben zu entgehen, indem man καινή in ungewöhnlicher Bedeutung nahm «vortrefflich» (Suic., Wolf), oder «stets neu werdend» (Olsh. mit Berufung auf 1 Joh. 2, 8. 2 Joh. 5.), oder als adv. «erneuterweise» (Mald.); andere suchten es zu rechtfertigen, indem sie die Sphäre der Beziehung des Gebotes einengten, daß es Christus nur neu genannt, insofern es ausschließlich für den Kreis der christlichen Gemeinde gegeben worden (Grot.), oder gar ausschließlich für die Apostel (Heum.),

---

*) Olsh. sieht sich bei V. 31. dahin getrieben, derjenigen Erklärung von ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου den Vorzug zu geben, welche zu K. 1, 52. vertheidigt worden ist.

oder mit Rücksicht darauf, daß Heiden- und Judenchristen sich lieben sollten (Cler.). Schon Cyr., Theoph. erkannten, daß das Neue in dem καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς liege, vgl. 15, 12., aber etwas Unrichtiges kommt in diese Erklärung, wenn man dies so faßt, als solle nun dies Gebot einen Gegensatz zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe bilden, Cyr.: μέλλων ἀναβαίνειν εἰς οὐρανοὺς, θεμέλιόν τινα παντὸς ἀγαθοῦ τὸν τῆς ἀγάπης προκαταβάλλεται νόμον, ἀγάπης δὲ οὐ τῆς κατὰ νόμον, ἀλλὰ τῆς ὑπὲρ νόμον. Ἐκεῖ μὲν γὰρ τὸ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν, ἐνταῦθα δὲ τὸ, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, οὐχ ὡς ἑαυτὸν ἀλλ᾽ ὑπὲρ ἑαυτόν. Aber liegt nicht vielmehr sowohl in der unreinen als in der reinen Selbstliebe das Verlangen, daß der andere bereit sei, auch für uns sich aufzuopfern, so daß «den Nächsten lieben wie sich selbst» eine solche Aufopferung mit in sich schließt? Nicht ein Gegensatz zu dem alttestamentlichen Gebot liegt in den Worten, sondern, falls Christus überhaupt von dieser ἐντολή, wie von seiner διαθήκη im Abendmahle, καινός mit Beziehung auf den A. B. gebraucht hat, so läge darin immer nur ein Unterschied, nicht ein Gegensatz. Das alttest. Gebot läßt sich verschieden auslegen, erst das objektive Ideal absoluter Liebe hat ihm konkrete Gestalt gegeben. Hier tritt die absolut selbstverläugnende Liebe und zwar die des Höheren und Heiligen zu den Niedrigen und Sündern (Röm. 5, 6. 1 Joh. 3, 16.), die Liebe, welcher Geben seliger ist denn Nehmen (Apg. 20, 35.), die allumfassende Liebe auf. Wenngleich nämlich nur von der Liebe der Jünger unter einander die Rede ist, so sollen sie doch mit der Sünderliebe Jesu lieben, also mit einer Liebe, die auch über diesen engeren Kreis hinausgeht. Indeß ist die Frage, ob nicht Christus, wenn auch nicht ausschließlich doch zugleich, auf seine früheren eigenen Belehrungen sich bezogen (Beng., Knapp, Neand.); der so nahe bevorstehende Tod konnte gerade jetzt Veranlassung geben, von dem zu sprechen, wovon er vorher noch nicht geredet hatte (16, 4.). — In der Gestalt war Bruderliebe noch nicht in der Welt gesehen worden wie unter jenen ersten Bekennern, vgl. Apg. 4, 32. 2, 46 f., Neander Denkwürd. Th. 1. S. 97., Arnold Abbildung der ersten Christen B. 3. und die Anmerk. zu 17, 23. Erstaunt pflegten die Hei-

den auszurufen (Tert. Apol. c. 39.): «Sehet wie die Christen einander lieben und wie sie bereit sind, für einander zu sterben!» Bei Minutius Felix sagt ein Heide von den Christen: «Sie lieben sich, ehe sie sich noch kennen», und Lukian sagt spottend im Peregr. von den Christen: «Ihr Gesetzgeber hat sie beredet, daß sie alle Brüder seien.»

V. 36—38. Die Frage des Petrus scheint an V. 33. anzuknüpfen. Obwohl das Folgen dem Zusammenhange nach nur das Folgen in die Seligkeit ist, so wird man doch durch 21, 22. und 18. darauf geführt, daß eine Beziehung auf den Martyrtod darin liege, so daß das δύνασαι vielleicht auch eine ethische Beziehung miteinschließt. Ohne klare Vorstellung von der Natur des Folgens meint Petrus nur, daß Gefahren im Wege stehen und getraut sich, ihnen Trotz zu bieten. Ernst und doch schonend lautet die Frage an den sich Vermessenden, vgl. in den Synoptikern Mtth. 26, 30 ff., Mrk. 14, 26 ff., namentlich Luk. 22, 31 ff.

Kapitel 14.

Tröstende Reden in Beziehung auf seinen Tod. V. 1—31.

Es ist aufmerksam zu machen, daß die Redeweise K. 14—16. ein bestimmtes eigenthümliches Gepräge hat, dessen hervorstechende Züge Kindlichkeit und ein gewisser schwebender verfließender Charakter der Darstellung ist. Nicht nur vermißt man öfter den Zusammenhang und Fortschritt der Sätze, sondern auch in den einzelnen Sätzen findet sich mehrfach Unklarheit des Gedankens oder wenigstens des Ausdrucks (namentlich 16, 10.). Wenn es an sich im Charakter dieser Reden liegt, daß sie schwerer behaltlich waren, so giebt sich auch würklich dasselbe eigenthümliche johanneische Gepräge in ihnen zu erkennen, welches uns im ersten Briefe Joh. entgegentritt. Daß wir jedoch nicht bloß eine phantastische, subjektive Komposition vor uns haben, zeigen die eingestreuten charakteristischen Gespräche 14, 5. 8. 22. 16, 17. und insbesondere das unerfindbare Mißverständniß 16, 29. Auch zieht sich durch alle die Beziehung auf das Scheiden fort, und

daß Christus gerade jetzt — wie Knapp sich ausdrückt — remissiore animo et familiarius mit den Aposteln zu reden beginnt, ist nach der historischen Situation psychologisch begreiflich. Nirgends im ganzen Ev. hat die Rede Christi einen so stark naiven und akkommodativen Charakter wie hier (14, 2. 3. 16. 18. 21. 23. 16, 23. 24. 26.), wie Luther sagt: «Er redet, wie man muß Einfältige reizen und locken»; gerade bei diesen Aussprüchen darf daher die dogmatische Benutzung nicht zu ängstlich beim Buchstaben stehen bleiben.

V. 1. Daß ihr Herr einem gewaltsamen Tode entgegengehe, haben zwar die Jünger noch keineswegs erkannt, daß jedoch ein Scheiden bevorstehe — wenn auch nur ein temporäres — wissen sie nunmehr und stehen daher betrübt (16, 6.). Zu den Worten *πιστεύετε κτλ.* bemerkt schon Er., daß sie sich vierfach fassen lassen, je nachdem *πιστεύετε* beidemale imperativisch oder indikativisch genommen, oder das erste oder das letzte als Imperativ oder Indikativ. Luth. übersetzt beides als Indikativ, Olsh. will das letztere als Indikativ und als Folge des ersten fassen, in welchem Falle jedoch das Futur. stehen würde, Vulg., Beza, Grot. sehen passender das erstere als Indikativ an, mag man es jedoch als Frage nehmen oder nicht, immer schließt sich dann die zweite Hälfte nicht ohne Härte an. Besser also wird beides als Imperativ genommen. Der Glaube an Gott ist der Glaube an Gottes Leitung und Fürsorge, der an Christus der Glaube an sein Wort (V. 11.), mit Hervorhebung des Vertrauens (*εἰς*).

V. 2. 3. Gleich hier, wo die Rede so kindlich lautet, ist man durch Verkennung dieser Naivität zu einer falschen Fassung geleitet worden. Wir setzen hinter *εἶπον ἂν ὑμῖν* Punkt; weil man sich jedoch in seine so kindlich zutrauliche Versicherung nicht finden konnte, wie sie dann in dem Satze liegt (Calv.: si me unum maneret coelestis gloria, nollem vos frustrari), so verbanden griech. und latein. Ausleger *εἰ δὲ μή — τόπον ὑμῖν*, und die Lesart vieler und bedeutender Zeugen, nach welcher vor *πορεύομαι* ein *ὅτι* zu setzen, ist wohl nur daraus entstanden, daß man so interpunktirte und der Verdeutlichung willen hinter *εἶπον* das *ὅτι* relativum einschob. Diese Lesart aber giebt keinen irgend deutlichen Sinn, s. Lampe, Knapp. Vielleicht blickt

die Rede beruhigend auf 13, 33. zurück; die Versicherung, daß Raum genug da sei, gehört dem Gebiete der kindlichen Vorstellung an und läßt sich nicht wohl in einen bestimmten Gedanken auflösen, ebenso das πάλιν ἔρχομαι, wobei die alten Ausleger an das Weltgericht denken, das hier als nahe vorgestellt sei, bei dem die Auferstandenen abgeholt werden sollten, Olsh., Lücke an das Wiederkommen im heiligen Geist, «jeder Fortschritt der geistigen Gemeinschaft mit dem verklärten Erlöser mehrt in den Jüngern die Bürgschaft des seligen Lebens.» Dagegen läßt sich bei τόπον ἑτοιμάσαι ein zu Grunde liegender Gedanke nachweisen, da die himmlische Seligkeit nur durch Christum vermittelt wird, Calv.: naturâ exulat humanum genus a regno coelorum.

V. 4—6. Daß der Vater im Himmel das Ziel und der Tod der Weg zu diesem Ziele, hätten sie nunmehr wissen können, aber, gewöhnt an den bildlichen Charakter von Christi Reden, sind sie doch hier über den Sinn derselben nicht sicher und der verständig reflektirende Thomas drückt dieses nicht ohne einige Aufregung in den Worten aus: «Wüßten wir das Ziel, so könnten wir vielleicht den Weg errathen.» Zwar hatte V. 4. nur von Christi Weg und Ziel gesprochen, da jedoch die Jünger denselben Weg und dasselbe Ziel haben, die Frage des Thomas dies vielleicht auch berücksichtigt, so beantwortet sie Christus mit einer Wendung des Begriffes, indem er den Vater als das Ziel und sich selbst als den Weg bezeichnet — nämlich für die Jünger.*) Als den Hauptbegriff sehen manche ζωή an, so Grot., welcher ὁδός vom Vorbilde, ἀλήθεια von der Lehre, ζωή vom Ziele und Erfolge erklärt; nach dem Zusammenhange ist vielmehr ἡ ὁδός der Hauptbegriff, wie das erläuternde οὐδεὶς κτλ. zeigt; die drei Begriffe sind zu streng geschieden, wenn man mit Luth. (VIII. S. 71. ed. Walch), Calv. erklärt: ego sum principium (rudimenta fidei), medium (perfectio fidei) et

*) Ganz anders, um die Wendung der Rede nicht annehmen zu müssen, Fritzsche, opusc. S. 105., nach welchem zwischen V. 5. u. 6. der Zusammenhang dieser ist: «Wer wie ich der Weg zu Gott ist, von dem ist es auch klar, daß, wenn er von den Menschen hinweggeht, er zu Gott geht, und dies anders nicht kann, als indem er die Sterblichkeit ablegt.»

finis (beatitudo), aber auch zu sehr verschmolzen, wenn man mit Tittm., Kuin. ἀλήθεια nur adjektivisch mit ὁδός verknüpft «der wahre Weg zum Leben», Aug.: vera et vitalis via. Vielmehr drücken ἀλήθεια und ζωή die Art aus, wie Christus der Weg ist, so daß Hebr. 10, 20. verglichen werden kann, wo Christus ὁδὸς ζῶσα heißt, insofern er der Leben gebende Weg zum Vater ist. Zw.: qui in Christo ambulat, nec falli nec mori potest. Hieraus folgt dann, daß die wahre Vereinigung mit Gott immer durch Christum bedingt ist (1 Joh. 2, 23. 2 Joh. 9.); nicht mit Unrecht fügt de W. hinzu: «Der partikularistische Grundsatz, daß Niemand zum Vater kommt, als durch Christum, wird in Beziehung auf diejenigen, die ihn als den geschichtlichen nicht kennen, dadurch gemildert, daß er auch der ewige (ideale) λόγος ist.»

V. 7. Ἐγνώκειτε nicht mit Luth., Kuin.: «wenn ihr kenntet», sondern «wenn ihr erkannt hättet.» Auffallend ist nun, daß unmittelbar hierauf der Herr ihnen diese Erkenntniß zuzuschreiben scheint. Zwar bietet sich, wenn man das praes. z. B. in V. 17. 19. vergleicht, sogleich die Vermuthung dar, daß auch hier γινώσκετε und ἑωράκατε futurisch zu fassen, ἀπάρτι «von jetzt an» heiße und das καί vor ἀπάρτι advers. sei; aber in ἑωράκατε macht das perf. Bedenken, so daß Chrys., Lampe, obwohl sie γινώσκετε als fut. nehmen, doch bei ἑωράκατε die Bed. des perf. festhalten, Chrys.: «bald werdet ihr ihn erkennen, und ihr habt ihn bereits gesehen (nämlich ohne ihn zu erkennen).» Auch Mald. und in neuerer Zeit Fr. erklären die futur. Fassung für durchaus unzulässig, aber sollte eine solche prophetische Prolepsis hier weniger zulässig seyn, als bei δοξασθῇ V. 13.? (Kuin., Lücke). Dennoch ist eine andere Fassung angemessener, zwar nicht so, wie sie sich bei Olsh., aber wie sie sich bei Calv., Mald., Grot. findet: ἀπάρτι in der Bed. «eben jetzt», Calv.: deum illis jam nunc conspicuum patere, si modo aperiant oculos. Ein solcher tadelnder Zusatz schließt sich besser an das Vorhergehende an als eine hoffnungsvolle Verheißung, und ὁ ἑωρακώς — πατέρα V. 9. kann dann als Wiederaufnahme angesehen werden.

V. 8. 9. Da der Jünger nicht faßt, in welchem Sinne

schon jetzt der Vater von ihm geschauet werde, so verlangt er nach einer Manifestation, wie sie die Propheten hatten; das ἀρκεῖ ἡμῖν hat zwar nicht die Tiefe des Inhalts wie Ps. 73, 25., zeugt aber doch von naiv-frommer Innigkeit. Kraft der Einheit mit Gott, welche sich in Christi Wollen, Wissen und Können ausdrückt, hatte er schon 8, 19. 42. darauf hingewiesen, daß der unsichtbare Vater in ihm angeschauet werde. Beng.: sicut anima, quae per se non cernitur, cernitur ex eo, quod illa per corpus agit etc.

V. 10. 11. Ueber die wechselseitige Relation in dieser Einheit s. zu 10, 38. Christus verweist auf die zwei Manifestationen, aus denen sie die Einheit erkennen sollen, die Worte und die Werke. Auffällig ist in dem Satze die Inkongruenz des affirmativen Theiles mit dem negativen, da man statt ποιεῖ τὰ ἔργα erwartet: λαλεῖ τὰ ῥήματα. Calv., Röss. u. a. haben daher ἔργα geradezu von der doctrina verstehen wollen; aber wir haben es bereits als einen joh. Idiotismus erkannt, daß sich die Gegensätze nicht immer genau entsprechen (vgl. zu 8, 28.), zuweilen geht der Inhalt des Nachsatzes über den des Vordersatzes hinaus und begreift denselben mit in sich, s. namentlich 1 Joh. 1, 6. 7.; demnach ist es zulässig, mit Beng., Lücke, de W. anzunehmen, daß τὰ ἔργα das λαλεῖν mit in sich begreife. Allein ein nicht geringes Bedenken erhebt sich in V. 11., wo die ἔργα im Gegensatze zur Lehre erwähnt werden und αὐτά «eben die Werke» die Annahme noch zu bestärken scheint, daß ἔργα in V. 10. genau denselben Sinn haben müsse (vgl. überdies 10, 38.). Obwohl wir nun den auf strenge Begriffsabgrenzung dringenden Einwänden von Fr. opusc. S. 109—114. gegen Lücke — welche indeß der letztere ganz übersehen zu haben scheint — Gerechtigkeit widerfahren lassen, so können wir uns doch nicht zu der von ihm (auch schon von Grot.) gegebenen Erklärung verstehen: «Ich rede nicht von mir selbst, eben der Vater aber thut die Wunder, die zur Bestätigung dienen»; denn 1) wird δέ, welches doch offenbar einen Gegensatz andeutet, bloß als anreihend angesehen; sollte es dies hier seyn, so bedurfte ἔργα zur Verständlichkeit durchaus noch eines Zusatzes, wie etwa divinae legationis documenta; 2) wird dann

der Konsequenz wegen von Fr. auch V. 12. die Bed. «Wunder» festgehalten und μείζονα soll eine Verheißung von ungewöhnlicheren Wunderthaten ausdrücken. Wir meinen, daß schon bei einem andern Schriftsteller als Joh. es nicht allzusehr befremden könnte, wenn dasselbe Wort, wie es hier der Fall ist, nach einander im weiteren und dann — selbst mit einer zurückbeziehenden Partikel — im engeren Sinne gebraucht würde, namentlich aber bei dem verfließenden Charakter der joh. Schreibweise kann dies gar nicht auffallen.

V. 12—14. Die Rede nimmt aufs Neue die tröstende Wendung und die kindliche Form, wie im Anfang des K. Das Gehen zum Vater entspricht dem Sichsetzen zur Rechten Gottes, welches nach alttestam. Sprachgebrauche in den ersten Evv. vorkommt (Mrk. 16, 19.). Es bezeichnet demnach den Eintritt in die göttliche Machtvollkommenheit, dessen Folge die erweiterte Einwürkung Christi auf die Welt durch Vermittelung der Jünger — ein Gedanke, welcher bereits 4, 38. 12, 32. ausgedrückt war, desgl. 16, 10., während der Gedanke, daß die Jünger einst auffälligere Wunder thun würden, sonst nirgends eine Analogie hat. Wir sagen daher, daß ἔργα hier keine andere Bed. habe, als V. 11. «die Wunderwerke», daß jedoch — eben in dem Sinne, in welchem Lessing einst sagte, es würden uns dadurch, daß wir Christi Weissagungen von der Kirche erfüllt sähen, seine Wunder reichlich ersetzt — die Stiftung der Kirche selbst als das größte Wunderwerk bezeichnet werde. Vergegenwärtigt man sich nur, daß die Zahl von Anhängern, die Christus auf Erden zurückließ, sich kaum über 620 belaufen hat (120 in Jerusalem, 500 in Galiläa), daß dagegen das Resultat der Pfingstpredigt allein die Bekehrung von 3000 Seelen ist, so kann dieser Ausspruch nicht befremdlich erscheinen. So Luth.: «Die Apostel und Christen werden weiter kommen in ihren Werken, denn er kommen ist und mehr zu Christo bringen, denn er leiblich auf Erden gethan hat. — Ein jeglicher einzelner Christ ist (durch den Glauben) ein solcher Mann, wie der Herr Christus selbst auf Erden gewest ist und richtet so groß Ding aus, daß er kann die ganze Welt regieren in göttlichen Sachen.» — Das Mittel zu so großen Würkungen ist die betende Erhebung der Gläubigen zu Gott im Namen des erhöhten Christus. Ueber ἐν ὀνόματι

τοῦ Χριστοῦ vgl. Harleß Brief an die Epheser, S. 483 ff. Ὄνομα ist der Inbegriff einer Persönlichkeit, Wahl erklärt τὸ ὄνομα Ἰησοῦ: «Jesus mit allen an seinen Namen sich anknüpfenden Vorstellungen und Erinnerungen.» Im Namen Jemandes sprechen, bitten, d. i. unter Vergegenwärtigung desselben, unter Beziehung auf ihn, und zwar kann in unserem Falle diese Beziehung subjektiver Art seyn: «im Vertrauen auf Christum und in seinem Sinne», und objektiver Art: «im Hinblick auf seinen Zweck und sein Reich.» Zwar wird das Objekt des Gebets durch ὅ, τι ἄν ganz allgemein bezeichnet, es sollen ja aber auch alle Gegenstände des Lebens in Beziehung zum Reiche Gottes gesetzt werden. Schon durch dieses Verlangen des Gebetes in seinem Namen, worauf K. 16, 24. noch besonderes Gewicht gelegt wird, schreibt sich Christus die Vermittelung der Erhörlichkeit des Gebetes zu und noch stärker geschieht dieses durch das ἐγὼ ποιήσω. K. 16, 26. 27. scheint die Nothwendigkeit dieser Vermittelung ausgeschlossen, doch entsteht dieser Schein nur durch die kindliche Ausdrucksweise, denn in Wahrheit liegt die Vermittelung in dem, was auch dort V. 27. als Grund der Erhörung angegeben wird.

V. 15—17. Eine andere Frucht des Hingangs zum Vater ist die eben dadurch vermittelte (ἐρωτήσω) und bedingte Sendung des Geistes (16, 7. Apg. 2, 33. vgl. zu Joh. 7, 39.). Dieser Geist wird hier, wie auch 15, 26. 16, 13., πν. τῆς ἀληθείας genannt, d. i. der Geist, welcher das Prinzip der Wahrheit ist und die Wahrheit mittheilt (16, 13.), also gen. possess. et effect.; doch ist diese Wahrheit nicht bloß eine Kraft für die Erkenntniß, sondern auch für das Gefühl und den Willen, so daß dieser Geist V. 26. auch τὸ πν. τὸ ἅγιον heißt. Beng.: veritas omnes in nobis virtutes veras facit. Es ist dieser Geist von Christi Persönlichkeit verschieden, es ist ein ἄλλος παράκλητος, aber doch wird er V. 18. wieder als identisch mit Christo gefaßt, denn er ist die von der Persönlichkeit Christi ausgehende Kraft, ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται sagt 16, 14. Dieser Geist wird den Jüngern so immanent werden, daß er, wie es Mtth. 28, 20. von Christo selbst heißt, εἰς τὸν αἰῶνα mit ihnen seyn wird. Der 17te V. steigert dann diese Verheißung durch die

Bemerkung, daß die Welt für diesen Geist, eben weil man seiner nur durch Lebensgemeinschaft theilhaftig wird, kein Organ habe; da γινώσκει durch οὐδὲ von θεωρεῖ bestimmter unterschieden wird, so kann man unter dem letztern das Innewerden, unter dem erstern das Erkennen verstehen. Die sogleich folgenden praesentia sind befremdend; zwar wechselt mit ihnen das fut. ἔσται nach Griesb., doch lesen nicht unwichtige Zeugen ἐστιν, es ist daher wohl das sogenannte absolute praes., welches das Verhältniß ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zeit ausspricht. Was nun den Begriff παράκλητος ausdrückt, so ist die Abhandl. von Knapp script. var. arg. S. 128. zu vergleichen. Παρακαλεῖν zunächst herzurufen, dann zurufen, zureden, aufrichten. Von Theod. Mopsv., Ernesti, Mich. wurde die Bed. Lehrer angenommen, durch Erasm., Luth. die Bed. Tröster eingeführt, welche auch von van Hengel in seiner adn. ad N. T. Amsterd. 1824. S. 40 ff. vertheidigt worden. Die erstere ist sprachlich unzulässig, die andere hier allerdings passend, vgl. V. 18., doch nicht so für V. 26. 15, 26. 16, 7. 8. In 1 Joh. 2, 1. ist die Bed. «Beistand» die anerkannte, welche aus der ursprünglich passiven Form des Wortes — vgl. im Lateinischen advocatus — resultirt, sie ist in der griech. Rechtssprache geläufig (s. Reiske index zum Demosth.), findet sich bei Philo (s. Lösner) und muß um Christi Zeit sehr verbreitet gewesen seyn, da das Wort auch in das Rabbinische übergegangen ist. Diese Bed. nun ist, wie an den übrigen Stellen, so auch hier durchaus passend, zumal wenn man berücksichtigt, daß Christus sich ihren bisherigen παράκλητος nennt und V. 18. sagt, er wolle sie nicht Waisen lassen.*)

V. 18. 19. Die Worte lauten so, daß der Unterschied zwischen dem παράκλητος und Christus aufgehoben scheint, denn indem er wiederkehrt, um sie nicht Waisen zu lassen, kehrt er

*) Seit Herder (Christl. Schriften. Samml. IV. S. 86 ff.) hat man dieses Erfülltwerden von dem h. Geist auf den Begriff der Begeisterung reduzirt, aber mit diesem Worte wird jede Gefühlssteigerung bezeichnet, sei es ein reines oder falsches Gefühl, auch bleibt man dabei noch in der subjektiv-menschlichen Sphäre stehen, der h. Geist aber ist der Ausfluß des erhöhten Christus und seine Aeußerung ist nicht bloß die des gesteigerten Gefühls; entsprechender würde der Ausdruck Begeistung seyn.

eben als παράκλητος wieder. Es ist von Wichtigkeit, wie ἔρχομαι genommen werde und sind namentlich drei Auffassungsweisen zu bemerken. Schon V. 3. dachten Mehrere an die Wiederkunft zum Weltgericht, so auch hier Aug., Mald., obwohl der letztere die Schwierigkeit nicht verkennt, daß V. 23. unweigerlich von dem adventus gratiae verstanden werden müsse. Die meisten griechischen Ausleger, Erasm., Beza, Heum. denken an die Wiederkehr Christi bei seiner Auferstehung, und wenn schon hier das μικρόν dafür spricht, so noch mehr 16, 16. 20. 21. Nichtsdestoweniger müssen wir uns nach dem Vorgange von Luth., Calv., Lampe, Flatt (Symbolae ad ev. Joh. P. II.) mit Bestimmtheit für die Beziehung auf das geistige Kommen im Paraklet entscheiden und — vorläufig die aus K. 16. sich ergebenden Gründe außer Acht lassend — bemerken wir nur, 1) daß hier der Zusammenhang mit V. 21. 23. 28. darauf führt, 2) daß ζήσεσθε V. 19. sich dann weniger gut erklären ließe, 3) daß auch die dogmatische Entwickelung des Begriffs des h. Geistes nicht wohl eine andere Fassung zuläßt. Es kommt also im Paraklet ein Andrer, als Christus und doch auch Christus selbst, Beng.: venio, non redeo, adventus primi continuationes sunt caeteri potius quam iterationes. Μικρὸν καὶ nach dem hebr. מְעַט וְ, so daß καί für ὅτι, wie auch bei Klassikern καί in ähnlicher Verbindung (Viger ed. Herm. S. 109.). Ζῶ zunächst nur von dem physischen Leben, das Präs. wohl nicht statt Fut., sondern als Bezeichnung der Gegenwart, mit Einschluß der Vergangenheit (s. zu 8, 25.); am passendsten darf man Offenb. 1, 18. vergleichen, wo das emphatische Prädikat ὁ ζῶν durch ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων erklärt wird; in demselben Sinne ist dann auch ζήσεσθε zu fassen, obwohl sich hier auch die geistige Beziehung anschließen könnte.

V. 20. 21. Eine ähnliche Aussicht auf die Würkung seiner Erhöhung, wie sie der Herr 8, 28. in Bezug auf seine Feinde gegeben; die vorliegende Verheißung greift indeß auch über jene hinaus, denn es heißt, daß sie ihn auch als inneres Prinzip erfahren würden, und V. 21. hebt die Bedingungen des innerlichen Schauens Christi hervor. Obwohl die gewöhnliche Betrachtungsweise bei der joh. Liebe nur an Gefühlsseligkeit zu den-

ken pflegt, so wird doch gerade bei Joh. das sittliche Moment der Liebe, die Willenseinheit mit dem Geliebten, immer auf das schärfste hervorgehoben (1 Joh. 3, 18. 24.); ἔχων, Aug.: qui habet in memoria et servat in vita.

V. 22—24. Wiederum eine jener Unterbrechungen, die von dem historischen Charakter dieser Mittheilungen zeugen. Judas Thaddäus (Mtth. 10, 3.), der die Innerlichkeit jener Offenbarung nicht aufgefaßt und gemäß der gangbaren Vorstellung eine Manifestation des Messias in Herrlichkeit vor der ganzen Welt erwartet, ist erstaunt, daß jene Offenbarung sich auf den engen Kreis der ihm dienenden Jünger beschränken soll. *Καί* in der Frage wie 9, 36. Bei der Phrase *τί γέγονεν ὅτι* bemerkt Lücke, der hebräische Charakter sei ihr von Grot. angedichtet, aber der Beleg dafür liegt in Pred. Salom. 7, 10.; für das Griech. vgl. Kypke observ. Die Antwort des Herrn, welche namentlich in dem negativen Theil der formellen Schärfe ermangelt, ist eigentlich nur die nachdrückliche Wiederholung von V. 21., daß seine Erscheinung nicht in äußerlicher Weise, etwa wie die eines Geistes, zu Stande komme, sondern durch innerliche Aneignung.

V. 25. 26. Schon neigt sich die Rede dem Schlusse zu (V. 30.). Was noch übrig ist, überläßt der Herr der Belehrung des Geistes, der *ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, d. i. als sein Stellvertreter kommen wird. Wie nun *διδάξει* und *ὑπομνήσει* hier neben einander stehen, scheint es, daß der Geist auch Neues lehren werde, ebenso 16, 12. 13., wogegen 15, 15. nicht streitet. Nun hat einerseits die römische Kirche, andrerseits haben, wie Calv. bemerkt, Schwärmer und Pantheisten durch dieses Wort des Herrn die Annahme der Verheißung einer fortgesetzten Offenbarung — sei es durch die Organe der Kirche, sei es durch Individuen — unterstützt. Um diese Auslegung abzuschneiden, ist von Grot. *ἃ εἶπον* auf das *πάντα* bei *διδάξει* zurückbezogen, von Calv. und Gerh. aber *καί* erklärend gefaßt worden. Zuvörderst bemerke man, daß *πάντα* nicht ganz universell zu fassen, sondern nur auf das Vorliegende zu beziehen ist, vgl. zu 16, 13. 15, 5., sodann ist zuzugeben, daß jenes *διδάξει* ein anderes Moment bezeichnet, als *ὑπομνήσει*, aber es ist eben

die Frage, ob wohl der Halm im Verhältniß zum Samenkorn, der Stamm im Verhältniß zur Wurzel etwas anderes oder dasselbe genannt werden solle. So viel steht fest und folgt namentlich aus 16, 14., daß der Geist nur entwickeln wird, was Christus bereits im Prinzip gegeben, vgl. auch 1 Joh. 2, 27., und wie Paulus, im Gegensatze zu denen, welche durch philosophische Sätze das Christenthum von außenher vervollständigen wollten, darauf dringt, daß alle Schätze der Weisheit im Erlösungsrathschlusse verborgen liegen (Kol. 2, 3.). Daher auch namentlich die lutherische Polemik gegen die römische Kirche sich nicht sowohl gegen das Neue, was diese lehrte, als solches gekehrt, als vielmehr insofern dieses Neue mit dem ursprünglichen Grunde nicht stimmte. Wir sagen also, daß διδάξει sich allerdings auf jene, von Christus selbst nicht ausgeführten Lehren von der Versöhnung, von der Kirche u. s. w. bezieht, ὑπομνήσει auf jenen kräftigenden Einfluß, vermöge dessen auch das früher Gehörte den Aposteln in neuer Frische vor die Seele treten sollte.

V. 27. In den Stürmen, welche bevorstehen, soll ihnen der innere Friede verbleiben, welcher darauf begründet wird, daß Christus die Welt überwunden (16, 33.), wie denn auch der Auferstandene gleichsam nach errungenem Frieden mit dem bedeutungsvollen εἰρήνη ὑμῖν (20, 19. 21. 26.) unter sie tritt; vermöge des eigenthümlichen Quells dieses Friedens ist denn auch seine Beschaffenheit eigenthümlich, worauf οὐ καθὼς κτλ. hinweist. So eigenthümlich ist gerade dieses Gut geachtet worden, daß χάρις καὶ εἰρήνη die Grußformel der Christen wurde. Möglich, daß die Formel als Abschiedsformel gebräuchlich war; im A. T. zwar findet sich שָׁלוֹם לָכֶם nur als Beruhigungsformel, aber im Rabbinischen heißt נָתַן שְׁלוֹם «begrüßen». tr. Pirke Aboth c. 4., im Arab. قال السلام «er sagte den Frieden» = er nahm Abschied und im Syr. ܝܗܒܘ ܫܠܡܐ ܠܚܕܕܐ «sie gaben einander Frieden» (Assem. bibl. orient. I. S. 376.).

V. 28. 29. Im Vorhergehenden war ausgesprochen worden, daß um der Jünger willen der Hingang zum Vater erwünscht sei (16, 7.), nunmehr erwähnt Christus den Erfolg des-

selben für seine eigene Person, vgl. den Ausdruck seiner Sehnsucht nach dem Rückgange zum Vater in K. 17, 5. Das μείζων ist ein wichtiger Stützpunkt der Arianer und Socinianer geworden. Die orthodoxe Polemik hat auf dreifache Weise geantwortet, mehrere antenicänische Väter, auch Athanasius selbst, rechtfertigen die Inferiorität aus dem Verhältnisse der ἀγεννησία des Vaters und des Gezeugtseyns des λόγος, ihnen tritt Olsh. aufs neue bei, Aug. weist auf den Unterschied des Menschgewordenen Gottes von Gott an sich hin, Chrys. rechtfertigt den Ausdruck aus der Akkommodation zur Schwachheit der Jünger. Nachdem aber seit der Reformation das Dogma vom status exinanitionis und exaltationis genauer ausgebildet worden, wird der Erklärung Aug.'s entgegengesetzt, daß diese Inferiorität in etwas bestehen müsse, was durch den Hingang zum Vater völlig aufhöre, mithin nicht in der Menschheit an sich bestehen könne, sondern nur in der erniedrigten Menschheit, so Luth.: «Denn das Reich, so ich einnehmen soll zur Rechten des Vaters, ist über Alles, und ist besser, daß ich eintrete aus der irdischen Kleinheit und Schwachheit in die Gewalt und Herrschaft, darinnen der Vater ist.» Calv.: non confert hic Christus patris divinitatem cum sua, nec humanam suam naturam divinae patris essentiae comparat, sed potius statum praesentem coelesti gloriae, ad quam mox recipiendus sit. — Die Wiederholung des Ausspruchs 13, 19. scheint hier in V. 29. nicht recht motivirt, aber man hat wohl aus dem ganzen Kontext der Rede herauszunehmen, daß die Offenbarung der Macht des verherrlichten Christus ein Zeugniß für seine Würde ablegen werde.

V. 30. 31. Der Erlöser nimmt im Geist die nahenden Schritte des Verräthers wahr und in seinem Beginnen die Würkung des Fürsten der Welt, welcher in ihm das Reich der Wahrheit stürzen will — καί ist adversativ. Ἐν ἐμοὶ — οὐδέν würde sich am leichtesten erklären, dürfte man mit de W. die Phrase: «er hat nichts an mir» mit der «er kann mir nichts anhaben» vertauschen, was jedoch nicht einmal im Deutschen zulässig ist; auf denselben Sinn sucht Mey. zu kommen durch folgende Auflösung der Phrase: «an mir, d. i. in dem Bereiche meiner Persönlichkeit, hat er nichts» = er hat keine Gewalt über mich.

Da auch dies gewaltsam ist, so bietet sich die Erklärung dar, wonach ἔχειν «vermögen» heißt, nur sind die Fälle selten, wo es ohne nachfolgenden Inf. diese Bed. hat, s. Passow 4. A. II. S. 588. Hält man nun dies Bedenken für erheblich, so bliebe nur übrig, ἔχειν in der Bed. «besitzen» zu nehmen und dann entweder, wie die meisten Aelteren thun, nihil juris zu ergänzen, oder οὐδέν im Sinne von οὐδὲν ἴδιον zu nehmen «nichts was er sein nennen könnte, d. i. nichts Sündliches», so Aug., Olsh. Aber es ist wohl sehr die Frage, ob hier bei Joh. der in Hebr. 2, 14. ausgedrückte Gedanke, daß durch die Vermittelung der Sünde der Teufel die Todesgewalt über den Menschen habe, zu suchen sei. Viel eher erwartet man auch hier den 10, 18. ausgedrückten Gedanken, daß Christus, wenn er dem Tode entgegengehe, keiner äußeren Nothwendigkeit unterliege. Darauf führt V. 31., wo dieselbe ἐντολή erwähnt wird, wie 10, 18.

Kapitel 15.

Die Allegorie vom Weinstock. V. 1—6.

Die folgenden Reden bis K. 18. schließen sich an einander an; daß sie unterweges beim nächtlichen Gange aus der Stadt gehalten seien (Grot.), läßt sich nicht wohl annehmen, am wenigsten bei dem Gebet K. 17. So gewinnt es denn den Anschein, daß schon im Begriff zu gehen, wie es bei Scheidenden der Fall ist, der Drang fernerer Mittheilung den Erlöser noch einmal in dem Saal festgehalten habe (Gerh.). Man darf die wiederholten Schlußformeln in den paulinischen Briefen, z. B. im Brief an die Römer, vergleichen.

V. 1. Durch alles Gesagte auch in diesem K., wie durch diese Allegorie, klingt das Gefühl der Abschiedsstunde hindurch. Scheiden und doch bleiben — das ist der Grundgedanke in dieser lieblichen Gleichnißrede. Man möchte sich denken, daß sie durch eine äußere Veranlassung herbeigeführt sei, etwa durch einen Weinstock, der sich zum Fenster hineinrankte. Auch Ps. 80, 9—12. hatte die Gemeinde Israels mit einem von Gott

gepflegten, weit hin sich rankenden Weinstock verglichen. Das natürliche Verhältniß zwischen diesem Gewächs und seinen weit hin sich ausbreitenden, mit edler Frucht prangenden Reben realisirt sich im vollkommensten Sinne (ἡ ἀληθινή) in den geistigen Verhältnissen zwischen Christus und den Seinigen. Was Paulus über die mystische Einheit des Erlösers mit seiner Gemeinde sagt, hat hier bei Joh. den schönsten Ausdruck gefunden; man kann nicht verkennen, daß hier von einem höheren Verhältnisse die Rede ist, als das zwischen Lehrer und Schüler überhaupt, nämlich von einer wesentlichen, durch den Glauben vermittelten Einheit. Die Einkleidung ist nicht die der Parabel, es ist von keinem Ereigniß in der Geschichte, sondern von einem Verhältniß in der Naturwelt die Rede, und dieses wird von vornherein als Ausdruck für das geistige Verhältniß gebraucht, so daß die eigentliche und bildliche Bezeichnung in einander übergehen, vgl. ἐν ἐμοί V. 2. u. 4. — Den γεωργός = ἀμπελουργός Luk. 13, 7. haben wir uns hier zugleich als Besitzer zu denken, der Vater, welcher den Sohn in die Welt gesandt hat, ist der Besitzer und der Pfleger des Weinstockes mit seinen Reben.

V. 2. Es wird eine doppelte Klasse von Reben unterschieden, die unfruchtbaren und die fruchtbringenden, das αἴρει in Betreff der ersteren findet in V. 6. seine Erläuterung. Ἐν ἐμοί kann nicht das Verhältniß, wie es in Wahrheit ist, sondern nur wie es zu seyn scheint, ausdrücken, da der reale Zusammenhang mit Christo auch die Frucht mit sich führen muß. Das Fruchtbringen der ächten Reben ist dem Gesetze der Allmähligkeit unterworfen, und zwar unter Voraussetzung der göttlichen Pflege. Diese wird bildlich durch καθαίρειν «reinigen» bezeichnet (Wortspiel mit αἴρειν), wodurch in der Sprache der Winzer die deputatio verstanden wird, das Abschneiden der Wasserreben, «das sind die Bankerte oder Beischläge, die keine Frucht bringen und nicht mehr thun, denn daß sie den Saft verzehren, so die rechten fruchtbaren Reben haben sollten» (Luth.). In der Anwendung läßt sich das Bild noch strenger fassen und mit Hervorhebung des Momentes des Schmerzes, den das Schneiden mit sich bringt, auf die Läuterung durch Trübsal beziehen

(Jak. 1, 1—4.). Man kann fragen, ob das Fruchtbringen ad extra oder ad intra zu verstehen sei, von der Verbreitung des Ev. (Röm. 1, 13. Joh. 4, 36.), oder dem Wachsthum an geistlichem Leben. Der Sache nach ist beides untrennbar, denn wer im Licht ist, der wird auch scheinen; man könnte ποιεῖν οὐδέν in V. 5. und V. 8. für die letztere, dagegen V. 16. für die erstere Beziehung anführen — am besten trennt man beide überhaupt nicht. Es hat große Wahrscheinlichkeit, daß der Erlöser durch die damalige Unvollkommenheit eben jener Jünger veranlaßt worden, auf den Wachsthum unter der Pflege des Vaters hinzuweisen. Eben dieser Gedanke leitet dann zu V. 3. über.

V. 3. 4. Wie er bereits 13, 10. 11. ausgesprochen hatte, daß die Jünger im Grunde schon rein seien und nur noch das Reinigen der Extremitäten Noth thue, so geht der Erlöser auch hier auf diesen Grund zurück. Auch Kol. 3, 9. 10. heißt es, daß die, welche schon den frischen (νέον) Menschen angethan haben, fortgehend neu werden müssen (ἀνακαινούμενον.). Das Wort im Glauben aufgenommen ist das immer mehr reinigende Princip (V. 7. 17, 17. Apg. 15, 9.). Zufolge der paulinischen Explikation des Dogma ist dann unter diesem λόγος insbesondere der λόγος τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ zu verstehen. Indem V. 4. auf die Nothwendigkeit des Bleibens in Christo verweist (8, 31.), liegt zugleich darin der Hinweis auf die nothwendige Entfaltung jenes Princips. Κἀγὼ ἐν ὑμῖν scheint sich nur als Verheißung fassen zu lassen (Euth., Cal., Lücke), berücksichtigt man aber V. 5., so scheint der Sinn des Ev. der, welchen Beng. angiebt: facite, ut maneatis in me et ut ego maneam in vobis. Die Verschiedenheit in dem beiderseitigen Verhältnisse drückt Aug. aus: ita in vite palmites sunt, ut viti non conferant sed inde accipiant, unde vivant; ita vero vitis est in palmitibus, ut vitale alimentum subministret eis, non sumat ab eis.

V. 5. 6. Verstärkter Ausdruck desselbigen Gedankens. Das Bleiben in Christo durch den Glauben ist so sehr Bedingung des Fruchtbringens, daß dasselbe ohne dies auch nicht einmal möglich ist. Daß οὐδέν nicht in absoluter Universalität genommen werden kann, sondern auf die religiöse Sphäre, näher auf die innere und äußere Würksamkeit im Reiche Gottes zu beschränken ist,

versteht sich hier ebenso sehr von selbst, wie bei dem πάντα 1 Joh. 2, 20. Die Folgen des Nichtbleibens werden noch anschaulicher als durch das αἴρει V. 2. ausgedrückt. Die dürre Rebe wird zur Heizung gebraucht (Mtth. 6, 30.), worin eine ähnliche Anspielung auf das höllische Feuer liegen kann, wie Hebr. 6, 8., βληθῆναι ἔξω entspricht dann jener Ausscheidung des Afterwaizens Mtth. 13, 14. Die aor. ἐβλήθη und ἐξηράνθη von Grot. durch «pflegen» erklärt, sind vielmehr, wie auch ἐδοξάσθη V. 8. nach Kühner II. S. 78. zu erklären: «Der Aorist wird wie das Perfekt, aber noch mit weit größerem Nachdruck zur Bezeichnung zukünftiger Ereignisse gebraucht, von deren bevorstehendem Eintreten der Sprechende so fest überzeugt ist, wie von schon würklich geschehenen Thatsachen.»

Weitere Verheißungen und Ermahnungen in Betreff des Bleibens in Christo. V. 7—17.

V. 7. 8. Soll zwischen V. 7. u. 8. ein Zusammenhang nachgewiesen werden, so müßte es der seyn, daß V. 8. zu der Verheißung V. 7. den Grund hinzufügte. Die Vermittelung des Fruchtbringens der Jünger ist der Glaube, eine wesentliche Aeußerung desselben das Gebet (14, 13.) Die Erhörung wird im weitesten Umfange verheißen, hat jedoch ebendarin ihre Schranke, daß nur von Gebeten die Rede ist, welche aus dem innigsten Zusammenschließen mit Christo hervorgehen und darin liegt denn auch eine Norm. In ἐδοξάσθη liegt nach der Bemerkung zu V. 6. die Prolepsis der Zukunft. Will man ἵνα nach dem Relativ strenger fassen, so kann man den Begriff des Strebens in das Verb. legen, s. indeß V. 12. und zu 6, 50. Statt γενήσεσθε liest Lachm. γένησθε, welches jedoch so wenig von Zeugnissen unterstützt ist, daß man es schon deshalb als Korrektur anzusehen hat; das καί ist das καί der Folge «und so werdet ihr seyn.» Ueber den dat. ἐμοί vgl. Winer S. 198.

V. 9—11. Entwickeltere Erklärung über die Natur des Bleibens in Christo und in V. 11. Angabe des Zweckes der bisherigen Rede. Das Liebesverhältniß zwischen Christo und den Jüngern ist nach V. 10. ein ethisches, es ruht auf demselben ethischen Grunde, wie die Liebe des Vaters zum Sohne (8, 29.),

denn ἀγάπη ἡ ἐμή kann nicht amor mei seyn (Grot.), weder sprachlich noch nach dem Sachzusammenhang. Ueber τηρεῖν s. zu 8, 51. — V. 11. Was von dem Einsbleiben mit dem scheidenden Erlöser gesagt war, war unter den vorliegenden Umständen eine Freudenquelle, ähnlich 17, 13., auch ἡ χαρὰ ἡ ἐμή ist hier nach jener Stelle zu erklären, vgl. auch ἡ εἰρήνη ἡ ἐμή 14, 27. So wie nun sein Friede der von ihm geschenkte und ausgehende ist, so auch seine Freude (Calv., de W.). Ἡ χαρὰ πληροῦται eigenthümlich johanneische Phrase 1 Joh. 1, 4. 2 Joh. 12., auch im Ev. 16, 24. 17, 13., es ist damit der absolute Charakter dieser Freudigkeit ausgedrückt.

V. 12. 13. Von jenen V. 10. erwähnten ἐντολαί wird die Alles umfassende ἐντολή, die K. 13, 34. vortrug, hervorgehoben und das καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς V. 13. nach seinem höchsten Inhalte entwickelt. Der Finalsatz mit ἵνα in V. 13. von ταύτης abhängig, dient auch hier nur zur Umschreibung des Inf. wie 3 Joh. 4. Will man den Ausspruch mit Röm. 5, 7. 8. 10. in Uebereinstimmung bringen, so mag man sagen, daß die Jünger erst durch die Aufopferung Christi aus Feinden rechte Freunde wurden; doch hat Joh. diese Beziehung nicht bestimmt gedacht, und die Rede hat gewiß nur das schon bestehende Freundesverhältniß im Auge.

V. 14—16. Andeutung, daß sie des hohen Namens von Freunden noch nicht im vollen Umfang werth sind, sondern sich noch mehr würdig machen müssen, vgl. V. 10., für den Augenblick erhalten sie diesen Namen nur wegen des angeknüpften vertraulichen Verhältnisses. Das πάντα — ὑμῖν scheint auf den ersten Anblick mit 16, 12. in Widerspruch zu stehen, aber man hat vielmehr ἃ ἤκουσα auf das zu beschränken, was eben der Erlöser zur damaligen Mittheilung für sie erhalten hatte (17, 8.). Die Stiftung dieses Freundschaftsverhältnisses ist vom Herrn ausgegangen. Die ἐκλογή ist nicht bloß die zum Apostelamt, sondern zugleich die ἐκλογή ἐκ τοῦ κόσμου (V. 19.), ὑπάγειν gehört wohl nur zur malerischen Darstellung (Mtth. 5, 24. 18, 15.), die Frucht — sei es an ihnen selbst, sei es an anderen — ist der Art, daß sie ins ewige Leben fortbesteht, und es wird dadurch

ein so inniges Verhältniß mit dem Vater vermittelt, daß ihre Gebete Erhörung finden, vgl. zu V. 7.

V. 17. *Ταῦτα* könnte (statt *τοῦτο*, s. Boissonade zu Aristaen. S. 436.) auf den nachfolgenden Satz *ἵνα κτλ.* bezogen werden, so daß diese Liebe unter einander gleichsam als Ersatz für die in der Welt zu erwartende Feindschaft, von der V. 18 ff. sprechen, empfohlen würde, aber *ταῦτα* weist bei Joh. immer aufs Vorhergehende zurück (V. 11. 21. 14, 25. 16, 1. 25. 33. 17, 1. 18, 1.). So werden also vielmehr die vorangegangenen Reden (und Gebote?) noch einmal ihrem Hauptzwecke nach zusammengefaßt.

Die Feindschaft der Welt gegen die Jünger. V. 18—27.

V. 18—20. Da das Prinzip, welches in dem Erlöser würkte, durch seine Jünger fortwürkt (17, 14.) und aus dem K. 7, 7. angegebenen Grunde die Welt demselben feindlich entgegentritt, so kann diese Erfahrung auch den Jüngern nicht erspart werden. In einer andern Anwendung wird der Ausspruch 13, 16. auch hier in Erinnerung gebracht. *Εἰ* mit dem Indik. V. 20. nimmt zwei Fälle an, ohne weitere Andeutung, welcher von beiden eintreten werde, erst V. 21 ff. zeigt, daß das Eintreten des negativen Falles erwartet werde.

V. 21—25. Unter der *ἁμαρτία* V. 22—24. wird von den Auslegern, wie 9, 41., die Sünde des Unglaubens verstanden, wogegen de W. einwendet, es verstehe sich ja von selbst, daß sie diese Sünde nicht hätten auf sich laden können, falls Jesus nicht gekommen wäre und gepredigt hätte. Wir meinen, aus V. 23. ergebe sich, daß unter der *ἁμαρτία* V. 22. die Schuld des Hasses gegen das Göttliche überhaupt zu verstehen sei, so daß der Gedankenzusammenhang dieser ist: Der Haß gegen euch beruht auf der Abneigung gegen mich und diese auf der Unkenntniß des Vaters. Ohne meine Erscheinung würde diese Unkenntniß und die damit zusammenhängende Abneigung gegen das Göttliche relativ straflos gewesen seyn, nachdem ich aber den Vater in meiner Erscheinung und Rede offenbart habe, ist sie desto straffälliger. Wie 10, 37. 14, 11. werden nun die Werke als das noch augenfälligere Zeugniß aufgeführt (*τὰ ἔργα* bildet die Steigerung zu *ἐλάλησα*), und auch diese werden als

ein Zeugniß für den Vater und den Sohn zugleich gefaßt (16, 3.). Ueber das doppelte *καί* in V. 24. s. zu 6, 36. Das Citat aus Ps. 69, 5. in V. 25. dient derselben Absicht, wie das in K. 13, 18.

V. 26. 27. Wie 8, 28. zur Tröstung über den gegenwärtigen Unglauben auf die Zukunft verweist, so auch hier (16, 8.). Daß *ἐκπορεύεται* nicht von einem immanenten Proceß in der Gottheit verstanden werden könne, also weder für noch gegen die Lehre der griech. Kirche von der processio spir. s. sich gebrauchen lasse, wird schon von Beza bemerkt. — Obwohl die *μαρτυρία* des Geistes durch die menschliche *μαρτυρία* der Jünger vermittelt wird, so wird dieselbe doch hier jener koordinirt. Luth.: «Wenn ihr werdet durch den h. Geist getröstet seyn und euer Sinn bei gewisser Wahrheit erhalten ist, wird er euch dahin treiben, daß ihr von mir zeuget. Denn erstlich wird er inwendig in eurem Herzen Zeugniß geben, danach auch äußerlich durch Wunderwerke und euer Bekenntniß und Predigt.» *Καί — δέ* «aber auch», das Präs. *μαρτυρεῖτε* von dem fortdauernden Charakter = *μάρτυρές ἐστε* (Apg. 1, 8.), das Präs. *μετ᾽ ἐμοῦ ἐστε* schließt die Vergangenheit in sich, wie 8, 25.; zu *ἀπ᾽ ἀρχῆς* vgl. Apg. 1, 21. 22., Joh. selbst legt dieses Zeugniß ab 1 Joh. 1, 1. So findet sich hier das historische Argument, von dem die fides humana ausgeht, neben dem testimonium spiritus, auf welchem die fides divina beruht.

Kapitel 16.

Bestimmtere Verkündigung der Verfolgung und Beruhigung durch den Hinweis auf die Würkung des heiligen Geistes. V. 1—15.

V. 1—3. *Ταῦτα* auf 15, 18—27. zurückzubeziehen (vgl. zu 15, 17.), es folgt aber eine erweiternde Wiederholung derselben Gedankenreihen, von V. 2—4. die Schilderung des Gegensatzes der Welt und sodann der tröstende Hinweis auf die Würkung des Geistes. Bei V. 2. hat der Erlöser, wie *ἀποσυναγώγους* und *λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ* zeigt, diejenige Gattung von Verfolgungen, welche zunächst drohte, die von Sei-

ten der Juden im Auge. Das Geringere ist die Ausschließung von der Synagoge (9, 22.), durch ἀλλά «vielmehr» (Apg. 19, 2.) wird das Stärkere hinzugefügt. Ἵνα Umschreibung des Inf., wie 12, 23. 13, 1. Προςφέρειν der solenne Terminus für die Opferdarbringung, so daß λατρεία dadurch zwar nicht die Bedeutung des Opfers, aber die speciellere Beziehung darauf erhält. Insofern der Häretiker um Gottes willen verfolgt wurde, erschien diese Verfolgung selbst als Gottesdienst. Doch war diese Verblendung nicht schuldlos, da die rechte Erkenntniß Gottes sie auch hätte die Sache Christi müssen anerkennen lassen (15, 23.).

V. 4—6. Aber — d. h. obgleich man bei ihrem Mangel an Gotteserkenntniß dies erwarten konnte. Daß Christus nicht ἐξ ἀρχῆς von diesen Verfolgungen gesprochen habe, scheint mit Mtth. 5, 10. 10, 16. in Widerspruch zu stehen. Wenn Beng. erwiedert: dixerat de odio mundi sed minus aperte et parcius, und wenn ich bemerkte: «der Herr verweilt jetzt dabei», so widerspricht de W. und sagt: «dies gehöre der beliebten vertuschenden Harmonistik an.» Eine solche Aeußerung läßt sich jedoch nicht ohne die gröbste Verkennung des Charakters dieser letzten Reden und ohne hermeneutische Inkonsequenz thun. Dieser Ausleger hat selbst mehrfach den schwebenden Charakter und die Ungenauigkeit in der Ausdrucksweise des Joh., namentlich dieser letzten Reden anerkannt, z. B. 10, 26. 15, 14. 15. 16, 5. 10. Gerade beim Abschiede war es natürlich, daß der Blick sich vorzugsweise auf die noch bevorstehende Bedrängniß richten mußte, und nirgendssonst wird, wie in K. 15—17., so wiederholt und ausführlich von dem Gegensatze der Welt gegen die Jünger geredet. Daß eben der Abschied auf diese Gedanken hinleitete, spricht ὅτι — ἤμην aus. Gleich zu V. 5. bemerkt auch de W., daß ein Widerspruch gegen 13, 36. 14, 5. stattfinde und löst denselben an dieser Stelle, wo der Ev. mit sich selbst in Widerspruch zu kommen scheint, bloß durch die Bemerkung: «Es ist eine Ungenauigkeit der Darstellung, wie 10, 26. u. a.» Schon Chrys. legt der Frage Christi den Sinn unter: vorher habt ihr mich so viel fragen können und jetzt seid ihr stumm und in Betrübniß versunken. Doch nicht bloß, daß sie

überhaupt nicht fragen, rügt Christus, sondern — ausgehend von seinem eigenen Hinblick auf die herrlichen Folgen des ὑπάγειν πρὸς τὸν πατέρα — ermuntert er sie, sich in diesen Gedanken zu versenken.

V. 7—11. Er hebt diejenige Folge hervor, welche am unmittelbarsten die Jünger aufrichten konnte, ähnlich wie 14, 12 ff. 15, 26. Statt des sonstigen ἀμὴν, ἀμὴν steht hier eine Versicherung der Wahrheit in kindlicher Form, wie 14, 2. Warum das Kommen des Geistes an seinen Weggang geknüpft gewesen, s. z. 7, 37. Aug.: si alimenta tenera, quibus vos alui, non subtraxero, solidum cibum non esurietis. — Die Segenswürkung des Geistes ist zunächst die in 15, 26. erwähnte Verbreitung der Wahrheit in der Welt, indem die Welt von ihrem Unglauben, von Christi Unschuld und von dem absoluten Siege überzeugt wird, den Christus über das Reich des Bösen herbeigeführt — es geht dieser ἔλεγχος fort und fort durch die Weltgeschichte hindurch, vgl. das Präs. πιστεύουσι — sodann ist die V. 12. 13. erwähnte Segenswürkung eben die, von welcher 14, 26. sprach, die Entfaltung der Wahrheit in den Jüngern selbst. Ἐλθὼν veranschaulichend wie Eph. 2, 17. Ἐλέγχειν bezeichnet ein polemisches Ueberführen vom Unrecht, welches eben insofern auch nicht ohne einen gewissen Schmerz zu denken ist. Seit Beza, Beng. hat man allgemein die nähere Bestimmung zu den drei Substantiven in V. 8. durch das Hinzudenken der aus V. 9—11. entnommenen Subjekte gewonnen, also περὶ ἁμαρτίας τοῦ κόσμου, περὶ δικαιοσύνης τοῦ Χριστοῦ, περὶ κρίσεως τοῦ ἄρχοντος τοῦ κόσμου, nach welcher Erklärung das ἐλέγχειν die Erzeugung des Glaubens bei den Verfolgern in sich schließt. Eine andere Erklärung, nach welcher bei δικαιοσύνης nicht μοῦ zu ergänzen wäre, wird neuerdings wieder von de W. vertheidigt. Ἐλέγχειν bezeichne theils äußerlich das siegende Uebergewicht der Wahrheit, so daß die Widerstrebenden zu Schanden werden, theils innerlich die Bewürkung eines klareren Schuldbewußtseyns; περὶ ἁμαρτίας ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ wolle sagen, daß die Welt der wachsenden Masse der Gläubigen gegenüber immermehr als unter dem Zorne Gottes stehend dargestellt werde, und zwar darum, weil sie nicht glaube; περὶ δικαιοσύνης bezeichne das Licht und Leben, welches Christus in

die Welt gebracht — also Christi und zugleich der Gläubigen — und vom Geiste zum Siege geführt wird; die *κρίσις* sei das Ergebniß der Ueberführung sowohl von der *ἁμαρτία* als von der *δικαιοσύνη*. Auch Calv. erklärt ähnlich: «Der Geist wird der Heilsordnung gemäß zuerst die Erkenntniß würken, daß außer Christo die Sünde in der Welt herrsche, dann den Hunger nach der wahren Gerechtigkeit, d. i. die Rechtfertigung aus dem Glauben (Mtth. 5, 3. 6.), dann die Ueberzeugung, daß erst durch Christus die Disharmonie aufgehoben werde.» Diese Erklärung kann namentlich für sich anführen, daß sich das absolut gesetzte *δικαιοσύνης* auf diese Weise leichter rechtfertigen läßt, als wenn man nach der gewöhnlichen Ansicht die persönliche Unschuld Christi darunter versteht, in welchem Falle nicht wohl ein *μοῦ* entbehrt werden konnte. Nicht wenige ältere Ausleger haben aus diesem Grunde *δικαιοσύνη* im paulin. Sinne von der *δικαιοσύνη ἐκ τοῦ θεοῦ*, der Rechtfertigung aus dem Glauben, verstanden, Cyr., Aug., Er., Luth., Mel., Lampe, Storr. Mel.: hanc ipsam rationis humanae opinionem accusaturum esse spiritum affirmat, quae fingit homines esse justos, i. e. habentes remissionem peccatorum propter propria honesta exercitia et virtutes. Dann erhält V. 10. den Sinn: «denn nach meinem versöhnenden Tode werde ich mich zum Vater erheben, um den Gläubigen den Zugang zu meinem Reiche zu bahnen.» Daß Christus nicht von seinem Tode als der Ursache der Gerechtigkeit spricht, sondern von seiner Verherrlichung, ist nicht gegen diese Fassung, da sein Tod nur durch den Sieg über denselben Versöhnungstod wird (Joh. 8, 28. Röm. 4, 25.). Allein jener Lehrtypus ist doch dem Paulus ganz eigenthümlich und steht mit einem ganzen Kreise von Ausdrücken in Verbindung (Storr de voce *δίκαιος* et cognatis. Opusc. II.). Wo Joh. das Wort *δικαιοσύνη* gebraucht, bezeichnet es die Unsträflichkeit des Handelns (1 Joh. 2, 29. 3, 7. 10.) und besonders bemerkenswerth ist, daß gerade Christus bei ihm das Prädikat *ὁ δίκαιος* hat (1 Joh. 2, 29. 3, 7.). Eben hiedurch wird der Ausleger in der Ueberzeugung noch bestärkt, daß V. 10. das Subjekt zu *δικαιοσύνης* ebenso aus dem Erklärungssatze mit *ὅτι* zu entnehmen sei, wie in den andern beiden Sätzen V. 9. 11. Gegen die Fassung aber von

de W. ist noch insbesondere einzuwenden: 1) «Daß die Welt außer der Gemeinschaft mit Christo unerlöst ist, und so lange sie nicht glaubt, unter dem Zorne Gottes steht, gehört zur Lehrpredigt des Ev. an die des Ev. noch unkundige, nicht zum *ἔλεγχος* der das Ev. schon verfolgenden Welt.» 2) «*Ὅτι οὐ πιστεύουσιν* giebt nicht die Würkung des Unglaubens an, sondern das Faktum, daß die Welt ungläubig sei» (Lücke). Daß die *δικαιοσύνη* die Unsträflichkeit Christi bezeichne, ist die Erklärung von Chrys., Euth., Beza, Beng., Tittm., Lücke, Olsh., obwohl der letztere eine Beziehung auf die *δικαιοσύνη* in den Gläubigen damit verbindet: «Der Geist überzeugt von der Gerechtigkeit, denn er offenbart, wie der zwar leiblich unanschaubare Erlöser doch unsichtbar würkt und das innere Leben vollendet.» Daß bei *δικαιοσύνη* das *μοῦ* fehlt, kann bei Vergleichung von 7, 17. 10, 29. u. a. um so weniger befremden. Nicht wenig aber wird die von uns vertheidigte Fassung durch den analogen Gedanken 1 Tim. 3, 16. unterstützt: *ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι.* — Der erklärende Satz V. 10. *ὅτι — θεωρεῖτέ με* macht allerdings auch bei unserer Auslegung einige Schwierigkeit; man muß de W. beistimmen, daß man anstatt des negativen *καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με* eher *καὶ ὑμεῖς θεωρεῖτέ με* (14, 19.) erwarten sollte, insofern ja die Erfahrung der Würkung des Geistes bei und an den Jüngern den Glauben an die *δικαιοσύνη* bestätigen mußte, sei es daß man seine persönliche Heiligkeit oder das von ihm ausgegangene Leben darunter verstehe. Nun könnte man allerdings gerade bei Joh. sich zu der Annahme versucht fühlen, er habe würklich, indem er diesen negativen Satz schrieb, das positive *ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με*, wie 14, 19., in Gedanken mit eingeschlossen. Kann man sich jedoch hiezu nicht entschließen, so begnüge man sich zu sagen, der Ausdruck diene nur dazu, in negativer Weise dasselbe auszudrücken, was *πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω* in positiver Weise sagt. Insofern der Hingang zum Vater die Bedingung aller Würkungen des verherrlichten Christus ist, liegt auch in ihm der Grund, warum der Geist die Welt davon überzeugen wird, daß er als schuldloses Opfer gefallen sei. — Ueber den Inhalt von V. 11. vgl. z. 12, 31.

V. 12. 13. Von der Würksamkeit des Geistes auf die Welt geht die Rede auf seine Würksamkeit in den Jüngern über. Die größesten Wahrheiten, welche in der apostolischen Lehre den Mittelpunkt bilden, wie die von der Versöhnung, von der Kirche, von der Aufhebung des Gesetzes für den Gläubigen und andere sind zwar von Christo in einzelnen Aussprüchen angedeutet oder principiell ausgesprochen worden, aber für das volle Verständniß waren die Jünger noch nicht reif. *Βαστάζειν* auch bei Epiktet enchir. 29, 5. von dem Ausreichen der Kraft, und wohl nicht bloß der intellektuellen Kraft, sondern auch, wie dies in der Natur des religiösen Verständnisses liegt, der sittlich-religiösen Entwickelung, vgl. *χωρεῖν* Mtth. 19, 12. Die Ausgleichung mit 15, 15. liegt darin, daß dasjenige, was sie eben noch nicht ertragen konnten, Christus auch nicht für sie gehört hat. *Πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν* (cod. A B, Orig. *εἰς τὴν ἀλ. πᾶσαν*), hätte von Luth. nicht übersetzt werden sollen: «in alle Wahrheit» — Mrk. 5, 12. übersetzt er richtig — sondern «in die gesammte Wahrheit.» Demnach ist das Gebiet christlicher Wahrheit, welches durch Christum in die Welt gekommen (1, 17.), den Aposteln seinem ganzen Umfange nach aufgeschlossen worden. Mit einbegriffen sind die Mittheilungen über die Entwickelung des Gottesreiches — nach Calv. nur über die geistige Natur desselben —, über die Eschatologie, Beng.: maxime huc spectat apocalypsis scripta per Joannem. Der Gedanke in dem in kindlicher Form ausgesprochenen Satze: *οὐ γὰρ — λαλήσει*, so wie auch in V. 14., ist offenbar der, daß jene Mittheilung nichts absolut Neues, sondern die Entfaltung des von Christus ihnen Gegebenen seyn sollte, vgl. z. 14, 26. Natürlicherweise sind auch die *ἐρχόμενα* in das *ὅσα ἂν ἀκούσῃ* mit einzuschließen (vgl. *ἀναγγελεῖ* V. 14. 15. 25.). Nach Lücke ist zu *ἀκούσῃ* hinzuzudenken *ἐκ τοῦ πατρός*, wofür er auf 15, 15. 26. verweist, nach Kling, Olsh. wegen V. 14. 15. *ἐκ τοῦ υἱοῦ*, Luth. sagt: «Es giebt ein heiliges Gespräch zwischen dem Vater und dem Worte, und der Hörer ist der Geist.» *Πάντα — ἐστι* in V. 15. läßt eher glauben, daß bei *ἀκούσῃ ἐκ τοῦ πατρός* zu ergänzen ist und V. 14. 15. diesen Gedanken nur eben weiter führen und den Sohn miteinbegreifen soll. Nach der

Lehre der römisch-katholischen Kirche setzt sich nun jenes ὁδηγήσει auch innerhalb der römischen Kirche fort, insofern auch von der apostolischen Zeit in gewissem Maaße galt: οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι; nach den Quäkern, Mystikern geht diese Offenbarung des Geistes in den Erleuchteten überhaupt oder einzelnen Theosophen fort, nach den Hegelianern in der gesammten christlichen Welt, in welcher das Princip der freien Subjektivität sich immer weiter entfaltet. Daß Christus nur an die Apostel dachte, zeigt namentlich 14, 26. und 15, 26. 27., insofern nun diesen πᾶσα ἡ ἀλήθεια verheißen ist, kann zwischen der Kirche und den Aposteln nicht dasselbe Verhältniß fernerer Entwickelung stattfinden, wie zwischen den Aposteln und Christus. Hiemit stimmt nun auch das Bewußtseyn der ältesten nachapostolischen Lehrer zusammen, indem der Brief des Barnabas, des Clemens Rom. und des Polykarpus darthun, daß dieselben einen specifischen Unterschied zwischen sich und den Aposteln anerkennen, die apostolische Lehre als die absolute Norm für sich und die Christenheit anerkannt haben; s. d. St. in m. Komm. z. Br. an d. Hebr. 2. A. S. 96. Sonach kann die weitere Entfaltung durch den Geist in der Gemeinde nur als eine formelle zu denken seyn, vgl. das Nähere in der Einleit. z. Br. an d. Hebr. K. VI.

V. 14. 15. Alle religiöse Wahrheit innerhalb des Christenthums steht in Beziehung auf den Mittelpunkt, auf Christum selbst, was daher der Geist vernimmt und weiter offenbart, muß auch zur Verherrlichung Christi dienen und von Christo als dem Principe ausgehen.

V. 16. Diese Mittheilung des Geistes, in welcher Christus selbst wiederkommt, wird bald erfolgen, vgl. 14, 19. Wenn hier das πάλιν μικρόν und namentlich die Beschreibung der Freude beim Wiedersehen, vielleicht auch das ὄψομαι ὑμᾶς V. 22., die Ausleger noch mehr dazu bestimmte, als 14, 19., an die Zeit der Auferstehung zu denken*), so steht doch dieser Ausspruch mit dem Früheren und Nachfolgenden in solchem Zusammenhange, daß man an das Wiedersehen im Geist zu denken genöthigt wird. Im unmittelbar Vorhergehenden war von der

*) Nicht bloß diejenigen Ausleger, welche 14, 19. so faßten, nicht bloß alle Griechen erklären hier so, sondern auch Aug., und selbst Luther,

Aussendung des Geistes die Rede, V. 21—26. knüpft an jenes Wiedersehen die Verheißung einer geistigen Umwandlung, wie sie durch die Auferstehung nicht bewürkt worden ist. Möglich wäre es allerdings, daß die Auferstehung Christi, insofern der Auferstandene nicht mehr als der Erde angehörig angesehen werden kann, wie er ja auch nur vorübergehend bei den Jüngern erschien, als Beginn des δοξασμός betrachtet und daher mit dem Kommen des Geistes in Eins zusammenbegriffen und als ein continuum dargestellt worden, wobei sich dann auch 20, 22. vergleichen ließe. Ein analoges Verhältniß wäre es, wenn Joh. nicht bloß die Wiedergeburt, sondern auch die Empfänglichkeit für das Ev. als ein εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ bezeichnet (8, 47.), oder wenn er schon das φῶς im Menschen als eine Einwohnung des λόγος im Menschen darstellt. Namentlich V. 20. 21. könnte zu dieser Fassung bestimmen. Aber mit Rücksicht auf die Jünger betrachtet, hat doch der auferstandene Christus durchaus eine andere Bedeutung als der verherrlichte, und nach Luk. 24, 49. Apg. 1, 8. muß man glauben, daß die Geistesausgießung die Himmelfahrt als geschehen zur Voraussetzung hat.

V. 17. 18. Einige Jünger besprechen sich über die änigmatische Rede, und zwar ist sowohl das μικρόν — ὄψεσθέ με als der letzte Theil derselben ihnen dunkel. Ἔλεγον οὖν scheint darauf zu deuten, daß vornehmlich das μικρόν ihnen befremdlich war.

V. 19—21. Allerdings liegt es hier nahe, an das Wiedersehen bei der Auferstehung zu denken, nicht sowohl darum, weil dann das Zeitmaaß in dem doppelten μικρόν sich entspricht — von der Mitternacht, in welche etwa diese Rede fällt, bis zu der nachmittäglichen Todesstunde waren etwa 18 Stunden und von der Todesstunde bis zur Auferstehung etwa dreißig — sondern namentlich auch, weil doch jedenfalls die Auferstehung eine Freude für die Jünger war, und es auffallen müßte, wenn mit Uebergehung dieser Freude nur an jene geistige Freude, die

der 14, 19. von dem Wiedersehen sowohl bei der Auferstehung als im Geist erklärte, mit Ueberwiegen der letztern Beziehung, läßt hier die erstere überwiegen. — Die letzte Vertheidigung der Beziehung von 14, 18 f. und unserer St. auf das persönliche Wiedersehen ist die von Süßkind Tüb. Mag. für Dogm. u. Moral. St. 7. S. 184 f.

aus dem Besitz des heiligen Geistes hervorging, gedacht seyn sollte. Von diesem Grunde aus wird man, wie gesagt, geneigt, das Wiedersehen bei der Auferstehung mit eingeschlossen zu denken. Doch kann es das Hauptmoment in der Sache nicht seyn, wie schon die letzten Worte von V. 21. zeigen. Das Gleichniß nun parallelisirt zunächst den zwar heftigen, aber kurzen Schmerz der Gebärenden mit der schnell vorübergehenden Trauer der Jünger über den Tod des Herrn, dann die Freude über das neue Leben mit der Freude ihn wiederzusehen. Aber der Vergleich läßt sich noch strenger fassen. So wie dort bei der Gebärenden die Trauer die conditio sine qua non, ja die Ursach der Freude ist, so kann auch hier diese Trauer über die Trennung von der sinnlichen Erscheinung des Erlösers als die bewürkende, oder wenigstens mitwürkende Ursach der nachherigen Freude angesehen werden, insofern der geistige Besitz des Erlösers die Trennung von seinem sinnlichen Besitz zur nothwendigen Voraussetzung hatte. Ferner scheint auch das ὅτι ἐγεννήθη — κόσμον nicht bloß zur Ausmalung der Größe der Freude bei der Gebärenden zu stehen, sondern eine selbstständige Bedeutung zu haben. Bezieht man den Ausspruch auf das Wiedersehen des Auferstandenen, so denkt man bei dem neugeborenen Menschen an den aus dem Tode wiedergeschenkten Erlöser, wobei freilich der Vergleich inkoncinn wird, da vorher unter dem gebärenden Weibe die trauernden Jünger zu verstehen waren; ist von dem geistigen Wiedersehen die Rede, so kann mit genauem Anschluß an das Gleichniß an das aus den inneren Kämpfen und dem Schmerze neugeweckte geistige Leben der Jünger gedacht werden (Mald., Lücke, de W.). Wenn das neue Leben der Jünger nach der Trennung von der sinnlichen Erscheinung des Erlösers und durch die Vermittelung derselben zu Stande gekommen seyn wird, so werden sie allerdings jenes vorübergehenden Schmerzes nicht mehr gedenken. Diese Schilderung der kräftigen Mutterfreude über ein neues Menschenleben darf man mit unter diejenigen Aussprüche rechnen, in denen sich der gesunde Sinn für das rein Menschliche bei dem Erlöser ausdrückt. Das praes. τίκτῃ als temp. inf. das, was im Begriff ist zu geschehen (10, 33.), ἡ ὥρα αὐτῆς «der entscheidende Augenblick.»

V. 22—27. Es werden Würkungen des Wiedersehens erwähnt, welche bei den Jüngern auf den Besitz des heiligen Geistes deuten und die Beziehung auf das geistige Wiedersehen bestätigen: 1) Die stete Fortdauer der gewonnenen Freude. 2) Der Besitz der nöthigen Einsicht. 3) Die reiche Erfahrung der Gebetserhörung. 4) Die bildlose Mittheilung des Erlösers an ihren Geist. 5) Das Verhältniß der Versöhnung zu dem Vater. — V. 22. Die Verheißung der ewigen Freude, so wie die, daß dann nichts mehr zu fragen seyn werde, scheint allerdings so stark, daß man es dem Aug. verzeihen kann, wenn er im Widerspruch mit seiner Erklärung von V. 16., den er auf die Auferstehung bezog, hier an das Wiedersehen in der Ewigkeit denken will, und sich geneigt zeigt, auch V. 16. das πάλιν μικρόν zu erklären: **modicum est hoc totum spatium, quo praesens pervolat saeculum.** Aber gegenüber dem Besitz der irdischen Erscheinung Christi, die hinweggenommen wurde, war der neue, selbstständige Besitz des im Geiste gewonnenen Christus würklich ein unvergänglicher, und suchten sie würklich die Wahrheit nicht mehr außerhalb bei irgend welchem Lehrer; ἐρωτᾶν blickt auf V. 19. zurück. — V. 23. 24. Der mit Christo geeinte Geist der Apostel wird im Sinne Christi bitten und die Erfüllung sehen (14, 13. 14.). — V. 25—27. In gewissem Sinne ließe es sich von aller Lehre Christi sagen, daß sie ἐν παροιμίαις spreche, da er das, was er von Gott schaut, nur in der Form ausspricht, wie es uns zugänglich ist; aber es galt insbesondere von der Rede über das Weggehen und Wiedersehen und dessen Folgen. Erzeugte sich im heiligen Geist selbstständig die Wahrheit in den Aposteln, so blieb ihnen in dem, was ihr eigenes Erzeugtes war, keine Dunkelheit des Bildes. Kraft dieses eigensten Besitzthums der Wahrheit traten sie in ein unmittelbares Verhältniß zum Vater und bedurften nicht mehr der Vermittelung ihrer Gebete. Aber freilich läßt sich dieses Verhältniß nicht absolut, sondern nur relativ fassen, es kommt je mehr und mehr zu Stande bis zu dem 1 Kor. 15, 28. bezeichneten Zeitpunkte hin. Vermittelt wird dieser selbstständige Besitz Gottes auf Seiten der Jünger durch Liebe und Glauben an Christum. Beng.: **amor et posterior est fide et prior: nam se invicem sustentant. Hoc**

loco amor praeponitur, ut eo magis inter se respondeant haec verba **amat, amavistis.** Nach 14, 16. vermittelt Christus die Mittheilung des Geistes, je reicher aber der Besitz des Geistes, desto mehr hört das Bedürfniß nach Fortdauer der Vermittelung auf. Als der Mittelpunkt ihres Glaubens wird das bezeichnet, was auch das Gebet des Erlösers (17, 8.) hervorhebt.

V. 28—30. Der in V. 27. zuletzt erwähnte Gedanke führt auf denjenigen zurück, den V. 16. ausgesprochen. Ueber die Formel *ἐξῆλθον κτλ.* vgl. z. 3, 34. Das Mißverständniß der Jünger ist der Art, daß, wenn es nicht historisch wäre, eine Erfindung desselben unbegreiflich wäre. **Aug.**: illi usque adeo non intelligunt, ut nec saltem, se non intelligere, intelligant. Die erklärende Antwort, welche Jesus von V. 19. an gegeben hatte, war wohl den Jüngern um nicht viel deutlicher geworden, als jenes Räthselwort V. 16.; es ist schwer zu sagen, was sie eigentlich verstanden zu haben meinten, aber der Nebenumstand, daß Christus ihnen mit seiner Antwort zuvor gekommen war (V. 19.), macht einen solchen Eindruck auf sie, daß dieses Durchschauen ihres Herzens ihnen ein verstärkender Beweis ist (s. über *πιστεύειν* zu 2, 11.), daß er von Gott ausgegangen sei. Daß sie auch V. 23. mißverstanden und diese Verheißung auf den gegenwärtigen Augenblick bezogen hätten (**Lücke, de W.**), braucht man nicht anzunehmen; man berücksichtige nur, daß die ganze Rede von V. 20. an die ihrer Frage zuvorkommende Antwort Jesu war, so daß *νῦν* V. 30. zu umschreiben ist: «Nun, da du uns auf unsere beabsichtigte Frage diese Antwort giebst.»

V. 31. 32. Die Analogie mit 13, 38. läßt glauben, daß *ἄρτι πιστεύετε* eine zweifelnde Frage sei (**Euth., Olsh., de W.**). Zwar läßt sich mit **Mald.** einwenden, daß dann *ἄρτι* bedeutungslos sei, und daß doch die Jünger in diesem Augenblicke würklich vom Glauben erfüllt waren. Nimmt man es jedoch mit **Luth., Mey., Lücke** assertorisch, so scheint in dem folgenden Satze ein *ἀλλά* erforderlich. Die Verkündigung Christi stimmt mit Mtth. 26, 31. vgl. 56. überein. Jesus schließt mit einer ähnlichen Selbstberuhigung ab, wie 8, 28. 29.

V. 33. 34. «Die drei Ideen, geistige Wiederkunft Christi in die Gemüther der Jünger, Emancipation derselben zur Selbst-

ständigkeit des Lebens im Vater und der Sieg über die Welt, sind der Faden, welcher durch alle Abschiedsreden hindurchgeht» (Schweizer). So dienten alle diese Reden dazu, den Jüngern in Christo den Frieden zu geben, doch blickt die Rede auch auf die Verkündigung der ihnen bevorstehenden Drangsale zurück. Der Trost in dem *νενίκηκα τὸν κόσμον* ist natürlich nicht der des Beispiels (Grot.), sondern nach 16, 11. der, daß Christus die diabolische Macht gebrochen, welche in der ungöttlichen Welt herrscht (Luk. 10, 18.); wer den Glauben an ihn hat, weiß kraft der Erlösung, daß er in diesem Glauben den Sieg besitzt, daß der, welcher in ihm ist, stärker ist als der in der Welt (1 Joh. 5, 4. 4, 4.). Hier.: propter fidei certitudinem in me debetis pacem habere, non sentiendo praesentia, sed certo sperando futura. Aug.: non vicisset Christus mundum, si ejus membra vinceret mundus. — Die beruhigte Klarheit, mit welcher diese Reden abschließen, vermittelt den Uebergang zu der nun folgenden Erhebung Jesu im Gebet.

Kapitel 17.

Bis jetzt hatte der Blick des Erlösers sich nur theilnehmend auf die Seinigen und die ihnen bevorstehende Trübsal gerichtet, auch die, welcher er selbst entgegengeht, tritt nunmehr aufs Neue vor seine Seele. Er betet — dem größten Theile nach ist sein Gebet Fürbitte und daher ohne Zweifel auch zum Trost für die Jünger geschehen. Aug.: tanti magistri non solum sermocinatio ad ipsos sed etiam oratio pro ipsis discipulorum est aedificatio. Wie mächtig mußte in der Rückerinnerung das Gebet auf die Jünger nachwürken! Auch deutet der Herr selbst V. 13. darauf hin. «Es ist fürwahr», sagt Luther, «aus der Maaßen ein heftig herzlich Gebet, darinnen er den Abgrund des Herzens beide gegen uns und gegen seinen Vater eröffnet und ganz herausschüttet. — So schlecht und einfältig es klinget, so tief, reich und weit ist es, daß Niemand es ergründen kann.» — Ehe der selige Spener die Welt verließ, ließ er sich dreimal diese Rede vorlesen — «wobei zu gedenken», sagt sein Biograph (Can=

stein, Spener's Leben S. 146.), «daß er dieses Kapitel besonders sehr geliebet, niemals aber habe darüber predigen wollen, mit Bezeugen, daß er es nicht verstände, und überstiege desselbigen rechter Verstand auch das Maaß des Glaubens, so der Herr den Seinigen in ihrer Wallfahrt pflege mitzutheilen.» Der Name, den das Gebet in der Kirche führt; oratio sacerdotalis, hat theils in dem fürbittenden Charakter desselben seinen Grund, theils darin, daß Christus sich in V. 19. dem Versöhnungstode weihet.

Im ersten Theil des Gebets spricht der Erlöser sein Verhältniß zur Menschheit aus und bittet um seine Verklärung, mit welcher auch die vollendete Verherrlichung des Vaters in der Menschheit gegeben ist (V. 1—8.); im zweiten erbittet er für die Seinigen die Bewahrung in der Welt und Heiligung durch das Wort der Wahrheit (V. 9—19.); vom dritten an schließt er auch die zukünftigen Gläubigen, «welche in den Aposteln keimartig repräsentirt werden» (Olsh.), in das Gebet mit ein und erfleht die vollkommene Einheit von sich, ihnen und dem Vater, und damit auch die Gemeinschaft der Herrlichkeit für sie (V. 20—26.) *)

Die Bitte des Erlösers für sich selbst. V. 1—8.

V. 1. 2. Der Aufblick zum Himmel beweist nicht, daß das Gebet im Freien gesprochen worden; an irgend einen Ort muß der Blick des Betenden sich richten, die Richtung nach oben beruht auf der natürlichen Symbolik, nach welcher auch derjenige Mensch, der in die Allgegenwart Gottes klare Einsicht besitzt, sich den Himmelsraum wegen seiner Helle, Erhabenheit und Unbegränztheit als Wohnort Gottes vorstellt. Möglich ist, daß der Blick Christi durch das nur durch Gitter verschlossene Fenster sich hinausrichtete auf den in der Osterzeit mondhellen Nachthimmel. — Die Verherrlichung des Vaters und des Sohnes bedingen sich wechselseitig, wie 13, 31. 32. *Δόξασόν σου τὸν*

---

*) Mel.: primum de se ipso precatur, postea de tota ecclesia et de hac petit quatuor res praecipuas ecclesiae, conservationem verae doctrinae, concordiam ecclesiae, applicationem sui sacrificii et ultimum ac summum bonum, ut ecclesia cum Christo ornetur vita, laetitia et gloria aeterna.

υἱόν hat einen andern Inhalt als *δόξασόν σου τὸ ὄνομα* 12, 28., wie hier V. 5. zeigt. Es ist die Verherrlichung Christi, vermöge deren die Schranken der Sinnlichkeit aufhören und der Geist von ihm ausgeht, und insofern ist dieser *δοξασμός* des Sohnes auch der *δοξασμός* des Vaters. Nur auf einem kleinen Punkte hatte die Würksamkeit des Erlösers begonnen. Sie war, wie V. 2. sagt, über die ganze Menschheit auszudehnen, vgl. auch 15, 8., auch waren die Jünger tiefer zu begründen, s. *γνωρίσω* V. 26. *Καθώς* kausal, ausgehend von dem Begriffe der Angemessenheit, also unser maßen, sofern, vgl. Mtth. 28, 18. Da das rhetorisch vorangestellte *πᾶν* ein Kollektiv ist, so bezieht sich der Plur. *αὐτοῖς* darauf.

V. 3. *Δέ* führt die Erklärung ein, auf welche Weise die Lebensmittheilung zu Stande kommt. *Ἵνα* drückt den Infinitivbegriff aus, vgl. zu 4, 34. Die neuere Exegese betrachtete die Erkenntniß als Bedingung und Vermittelung des Besitzes des ewigen Lebens, so daß *ἐστίν*, metonymisch gefaßt, erklärt wurde: hoc modo paratur (Grot.). Noch abstrakter wurde dies *γινώσκειν* und die *αἰώνιος ζωή* von denen auseinandergehalten, welche die *αἰώνιος ζωή* ausschließlich jenseitig nahmen; schon einige Kirchenväter wollten aus dem Spruche beweisen, daß die jenseitige Seligkeit nur im Schauen, in der deutlichen Erkenntniß Gottes bestehe, wogegen Mald.: vita aeterna hic appellatur inchoatio quaedam vitae coelestis. Das Erkennen im johanneischen Sinne ist als gleichzeitig mit dem Glauben zu denken (s. zu 6, 69.), im Glauben aber wird das Geglaubte Besitzthum des Menschen, geht in seine Subjektivität über (s. zu Hebr. 11, 1. 4, 2.). Im Glauben und Erkennen ist also das ewige Leben enthalten, vgl. *ἐστίν* 12, 50.*) Der Glaubensgegenstand ist Gott, der wahre Gott d. i. nicht der, wie ihn die Heiden erkennen, vgl. 1 Joh. 5, 20. Offb. 5, 7. 1 Theff. 1, 9.; daß kein andrer, als dieser der wahre sei, drückt das *μόνος* aus (Röm.

---

*) Iren. adv. haer. IV. 20.: *ζῆσαι ἄνευ ζωῆς οὐχ οἷόν τε ἐστί· ἡ δὲ ὕπαρξις τῆς ζωῆς ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ περιγίνεται μετοχῆς· μετοχὴ δὲ θεοῦ ἐστι τό γινώσκειν θεὸν καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ.*

16, 27. 1 Tim. 6, 16.); Gotte wird Christus koordinirt, als in welchem diese absolute Gotteserkenntniß sich enthüllt hat. «Die Stelle ist der vereinigte antipolytheistische und antijüdische Ausdruck der christlichen Wahrheit» (Lücke). Daraus, daß der Vater ausschließlich als wahrer Gott bezeichnet und Christus neben ihm erwähnt wird, haben arianische, socinianische und rationalistische Ausleger Folgerungen gegen das kirchliche Dogma von der Gottheit Christi gezogen. Aber μόνος wird Gott nicht im Gegensatz zu Christo, sondern zu den falschen Göttern genannt, Nik. a Lyra: est sensus, quod illa est sola deitas vera, quae est in patre, et sic non excluditur filius; auch die Nebenordnung Christi ist dem kirchlichen Dogma nicht entgegen, welches ja nicht die schlechthinige Einerleiheit der Begriffe Gott und Christus behauptet, sondern vielmehr, daß Christus das in der Zeit entstandene menschliche Individuum, in welchem sich Gott auf absolute Weise mit der Menschheit zusammengeschlossen habe. Wäre es anders, so hätte ja auch Christus nicht beten können. Eine gleiche Nebenordnung von Gott und Christus findet sich 14, 1. Uebrigens hat der Ev. 1 Joh. 5, 20. aller Wahrscheinlichkeit nach auch von Christo das Prädikat ὁ ἀληθινὸς θεός gebraucht. Im polemischen Interesse haben aber ältere Ausleger (Ambr., Aug., Hilar.) so konstruirt: ut te et quem misisti cognoscant solum verum deum. — Noch ist indeß die Frage zu erwägen, ob nicht Χριστόν als Prädikat von Ἰησοῦν mit γινώσκωσι zu konstruiren «als den Christus», sowie τὸν ἀληθινὸν θεόν Prädikat von σέ ist (Cler., Nösselt, Kuin., Mey.). Allein schon dies macht bedenklich, daß in den Evv. Χριστός in der Regel mit dem Artikel gesetzt wird, ohne Artikel in den Briefen, nachdem es gangbares Prädikat geworden (Winer S. 104. 4. A.). Unter 18 Stellen, wo es im Joh. mit dem Zusatz Ἰησοῦς vorkommt, ist nur eine (9, 22.), wo der Artikel fehlt, auch 1 Joh. 2, 22. 4, 3. 5, 1 u. 6. 2 Joh. 9. steht der Artikel. Das Prädikat wird auch keineswegs vermißt, wenn man Ἰησοῦς Χρ. hier wie 1, 17. 1 Joh. 1, 3. 7. verbindet, da es indirekterweise in ὃν ἀπέστειλας liegt. Daß Christus von sich in der 3ten Person spricht, ist rhetorisch feierliche Redeweise; doch blickt vielleicht der später schreibende Ev. durch.

V. 4. 5. Die Bitte in V. 1. hier noch spezialisirter ausgesprochen. In das ἔργον kann proleptischerweise der bevorstehende Tod mit einbegriffen gedacht werden (V. 19.), besonders stark tritt die Prolepsis V. 11. hervor, doch da die weitere Ausführung V. 6. 7. des Todes nicht gedenkt, so erscheint es als gewagt, eine Beziehung darauf vorauszusetzen. Vielmehr scheint hier die Sammlung und Stiftung der Gemeinde als das ἔργον bezeichnet zu seyn. Das εἶναι πρὸς τὸν πατέρα war schon 14, 28. als der Zustand der δόξα bezeichnet, und so auch hier, vgl. zu 13, 32. Diese δόξα ist eine solche, die er schon vor seiner irdischen Erscheinung besessen und durch dieselbe aufgegeben hatte, ganz entsprechend ist Phil. 2, 7. 2 Kor. 8, 9., ῇ steht per attract. Damit scheint in Widerspruch zu treten, daß nach V. 22. 1, 14. 2, 11. Christus die δόξα schon diesseits besitzt.*) Allein reflektirt man nur darauf, worin diese von Christus besessene δόξα besteht, so sieht man, daß dieser Begriff, gleichwie andere, z. B. εἶναι ἐν θεῷ, πιστεύειν, einen engern und einen weitern Sinn hat; während der Ev. unter der δόξα, die er von dem irdisch erschienenen Christus prädicirt, die Wundermacht versteht, ist die jenseits zu erwartende die Befreiung von jeder irdischen Schranke. Ueber die vom Erlöser auf die Jünger übergetragene δόξα s. zu V. 10. 22. — Man könnte glauben, daß εἶχον hier nur der Besitz in der göttlichen Vorherbestimmung sei (Grot., Wetst., Gabler), um so mehr, da es nicht heißt: πρὸ τοῦ με ἐλθεῖν εἰς τὸν κόσμον, sondern πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, vgl. Eph. 1, 4. Aber παρὰ σοί steht doch dem παρὰ σεαυτῷ parallel, und dieses wird man nicht mit Eckermann übersetzen wollen: «So verherrliche mich nun nach deinem Rathschlusse»; das «vor der Welt» ist gesetzt im Gegensatze zu der vorübergehenden zeitlichen Schranke. Es ist also hier, wie 6, 62. 8, 58., eine Kontinuität des Bewußtseyns des historischen Christus mit dem λόγος ausgedrückt. Unter den

*) Köstlin, Lehrbegriff des Ev. und der Briefe Johannis. 1843. S. 151., glaubt sogar sagen zu dürfen, «nirgends findet sich bei Johannes eine Spur davon, daß in σὰρξ ἐγένετο der Gedanke einer Erniedrigung läge», nach Johannes sei Christus ἔνδοξος, πλήρης und nicht κενός, wie Phil. 2, 7. 8.

Arminianern äußerte schon Episcopius an jener Fassung Zweifel, weil dann Christus etwas von sich aussagen würde, was jeder von sich aussagen kann; auch Semler theilt dieses Bedenken. Phil. 2, 6. Hebr. 12, 2. erscheint die Verherrlichung als Siegeslohn für die bewiesene ὑπακοή, welcher Gedanke indeß weder hier hervortritt, noch in V. 22. 24. gelegt werden kann.

V. 6—8. Das ἔργον wird näher entwickelt, es besteht in der Stiftung der Gemeinde, die ἄνθρωποι sind zunächst die Apostelschaar, s. V. 14. 20. Die Gemeinde ist gebildet worden durch die wahre Gotteserkenntniß, durch die Erkenntniß des Namens Gottes, d. i. alles dessen, was er ist; die Glieder sind zu der Gemeinde herzugeführt worden durch ihre Verwandtschaft mit Gott, durch die innere Berufung Gottes (8, 47. 6, 45.). Durch den innern Zug vom Vater geleitet haben sie den von Gott ihnen überlieferten λόγος Christi zu ihrem Eigenthum gemacht, s. über τηρεῖν zu 8, 51. Der Hauptbestandtheil dieses λόγος ist die doctrina de Christo, die Anerkennung der vollen Offenbarung in Christo (14, 10.), vgl. über ἀλήθεια oben S. 233., über παρὰ σοῦ ἐξῆλθον s. zu 3, 34.

Fürbitte für die ersten Jünger. V. 9—19.

V. 9. Die vorhergehenden Aeußerungen hatten ausgesprochen, in wie engem Zusammenhange die Jünger mit dem Vater stehen, so schließt sich nun die Fürbitte für dieselben und das eigenthümliche Motiv an, worauf sie sich stützt. Der Betende pflegt seine Zuversicht dadurch zu stärken, daß er diejenigen Seiten an dem Gegenstande seiner Bitte hervorhebt, welche eine Erhörung verbürgen, danach ist hier der Ausschluß des κόσμος zu erklären. Der Vater, dem ein frommes, theures Kind sterben will, wird sprechen: «ich bete ja nicht für die ungerathenen Kinder, sondern für dieses, das dir vor allen andern diente», ohne damit sagen zu wollen, daß für die anderen nicht zu beten sei. Die sonst hier verglichene Stelle 1 Joh. 5, 16. giebt demnach keine passende Parallele. Aber V. 16. findet sich eine gleiche Motivirung für die Erhörung, und ein indirektes Gebet für die damals noch zum κόσμος Gehörenden liegt in V. 20., vgl. den Schluß von V. 21. 23. Calv. und Mel. finden beide in den

Worten eine Uebergabe der Nichterwählten an das Gericht Gottes, wogegen Luther lieblich spricht: «Wie reimet es sich aber, daß er nicht will für die Welt bitten, so er doch Mtth. 5, 44. gelehrt hat auch für unsere Feinde bitten? Darauf ist kurz die Antwort: für die Welt bitten und nicht für die Welt bitten, muß beides recht und gut seyn. Denn er spricht bald hernach selbst: «Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden.» Dieselbigen müssen je noch von der Welt seyn, darum muß er für die Welt bitten um solcher willen, die noch sollen von der Welt herzukommen. St. Paulus war ja auch von der Welt, da er die Christen verfolgte und tödtete. Noch bat St. Stephanus für ihn, daß er bekehret war. Also betet auch Christus selbst am Kreuz (Luk. 23, 34.). Also ist wahr, daß er beides für die Welt bittet und nicht für die Welt bittet; das ist aber der Unterschied: Auf die Weise und dermaßen bittet er nicht für die Welt, wie für seine Christen.»

V. 10. Daß die Jünger Eigenthum des Vaters, schließt mit ein, daß sie auch Eigenthum des Sohnes, auch ist der Sohn selbst in ihnen verherrlicht. Welche Art der Verherrlichung ist gemeint? Man hat hinzuzunehmen V. 22., etwa auch V. 24. 15, 8. Da in V. 22. die Uebertragung der δόξα auf die Jünger als die Vollendung der Einheit erwähnt wird, so darf dort an keinerlei einzelne Manifestationen der Herrlichkeit, wie die in den Wundern oder in großen geistigen Würkungen, gedacht werden, vielmehr muß der Umfang des Ausdruckes so weit gelassen werden, daß er auch die jenseitige Herrlichkeit mit in sich schließt. So mag man auch hier sagen. Jene δόξα war dem Principe nach in den Jüngern, welche mit empfänglichen Herzen das Wort aufgenommen hatten, ebenso gegenwärtig, als nach 15, 3. die Reinheit. Die volle Entfaltung derselben fällt in die Ewigkeit (Kol. 3, 3 f.).

V. 11—13. Die Fürbitte geht zunächst auf Bewahrung der Jünger in dem, was sie bereits besitzen. Da von der Bewahrung vor der Verführung die Rede ist, so erhält der Vater das Prädikat ἅγιε. Die schwierige Lesart des aus Attraktion entstandenen Dat. ᾧ ist sowohl durch die äußeren Zeugnisse, als

eben durch ihre Schwierigkeit außer Zweifel gesetzt, und der rec. οὓς, sowie der Lesart ὅ vorzuziehen. Statt des λόγος Christi, in welchem sie bewahrt werden sollen, wird der Gegenstand desselben τὸ ὄνομα τ. θεοῦ genannt (V. 6.). — Selbst in dem Gebet blickt die wehmüthige Erinnerung an den Verräther durch. Er ist verloren gegangen, damit die Schrift erfüllt würde, und zwar trotz dem, daß er von Gott dem Erlöser gegeben, d. i. durch innern Herzenszug zugeführt worden, trotz dem, daß auch der Erlöser Alles zu seiner Erhaltung gethan — so zeigt sich, daß Judas nicht ein unfreiwilliges Werkzeug eines göttlichen Rathschlusses gewesen. Ἵνα πληρωθῇ ἡ γρ. allgemeine Verweisung auf die Schrift, und die Schrift der konkrete Ausdruck für den göttlichen Rathschluß, vgl. Mtth. 26, 24. und Luk. 22, 22. mit einander. Man ist vollkommen berechtigt, diese Stelle als Beweis anzuführen, daß bei Judas Empfänglichkeit vorauszusetzen sei. Der Ausdruck υἱὸς τῆς ἀπωλείας, 2 Theß. 2, 3, vom Antichrist gebraucht, bezeichnet den, welcher der ἀπώλεια angehört, ihr verfallen ist, und zwar zeigt ἀπώλετο, daß ἀπώλεια hier nicht die moralische Verderbniß, sondern die Folge derselben, die Unseligkeit, bedeutet (Joh. 6, 39.). — V. 13. zeigt, wie Christus es sich bewußt ist, was dieses Gebet in der Rückerinnerung würken werde; über ἡ χαρὰ πεπλήρωται und ἡ χαρὰ ἡ ἐμή s. zu 3, 29. 15, 11.

V. 14—16. Die Bitte um Bewahrung ist dadurch motivirt, daß sie dasselbe der Welt widerstrebende und sie strafende Princip in sich tragen (3, 20. 7, 7.), wie der Herr selbst, und darum der Verfolgung nicht entgehen können. Die Verfolgung aber soll nicht durch feige Flucht vermieden, sondern durch männliche Kraft überwunden werden, Calv.: vult deus, suos certare, sed non patitur lethaliter vulnerari. Luther: «Es ist nicht darum zu thun, daß sie auch mit mir aus der Welt fahren, denn ich habe noch mehr durch sie auszurichten, nämlich, daß sie mein Häuflein größer machen.» Ἐκ τοῦ πονηροῦ nehmen Beza, Beng., de W. mit Verweisung auf 1 Joh. 2, 13. 5, 19. als masc., doch liegt nichts im Zusammenhange, was darauf führte.

V. 17—19. An die negative Fürbitte um Bewahrung schließt sich die positive um Kräftigung an. Nach V. 18. ist ihnen der erhabene Beruf geworden, das Werk Christi mitten unter einer widerstrebenden Welt auf Erden fortzusetzen (20, 21.). Dazu bedürfen sie der Weihe, und diese Weihe empfangen sie durch das von ihnen aufgenommene Prinzip des λόγος Christi (15, 3.); demnach wird man ἀλήθεια als den Gehalt des Wortes Christi ansehen, auch dürfte das zweite ἀλήθεια in V. 17. = ἡ ἀλήθεια die absolute Wahrheit bezeichnen. Zu dieser Heiligung durch das Wort kommt hier noch ein anderes Weihungsmittel, der Opfertod Christi. Ἁγιάζω nämlich im Präs. mit ὑπέρ kann nur von der Selbstweihung Christi zu seinem Opfertode verstanden werden; er ist ja nach dem Brief an die Hebräer Opfer und Priester zugleich. Gegenüber diesem ἁγιάζω bezeichnet das ἁγιάζεσθαι auf Seiten der App. die Weihe, ihre Amtsweihe (10, 36.), welche jedoch die Heiligung mit in sich begreift. Andererseits beruht auch jene Selbstweihung Christi auf seiner sittlichen Heiligkeit: daraus erklären wir das καί. Diesem καί und der dadurch ausgedrückten Gleichstellung zu Liebe legen schon Theoph. und Euth. den Sinn in den Zwecksatz «damit auch sie im Dienste der Wahrheit dem Tode Geweihte seyn mögen.» So sagt nun auch Olsh., daß der nächste Sinn allerdings der sei: «Christus weihet sich dem Tode, damit auch sie durch ihn Geweihte, d. i. Geheiligte seien», dann aber schließe sich der Gedanke an, damit auch sie, wie er, aus Liebe das Leben lassen. Aber dieser Gedanke ist doch mit nichts angedeutet, ja durch den Zusatz ἐν ἀληθείᾳ ausgeschlossen. Wie aber ist hier ἐν ἀληθείᾳ zu verstehen? Da zumal dabei der Art. fehlt, so nehmen es Chrys., Luth., Calv., Zwingli, Mey. adverbialisch im Gegensatz zum alttest. Opfer. Jedoch läßt sich die Rückbeziehung auf V. 17. nicht wohl verkennen, um welcher willen eben auch hier der Art. entbehrt werden konnte. «Durch» darf ἐν hier nicht übersetzt werden, denn hier ist eben der Opfertod Christi das Weihende; übersetzt man nun in, so bezeichnet dies entweder die Sphäre ihrer Würksamkeit (Gerh.), oder das Element ihres Lebens, «damit sie in jenem ihrem Besitz der Wahrheit geheiligt werden», so daß der den h. Geist vermittelnde Tod Christi als

der höchste Faktor der Heiligung durch das Wort bezeichnet wird, Buc.: ego hac causa ut illi per veritatem sanctificati sint — meipsum modo sanctificabo tibi in cruce immolatum.

Fürbitte für alle, auch die zukünftigen Gläubigen.
V. 20—26.

V. 20. 21. Vor das Bewußtseyn des Erlösers treten die Schaaren aller derer, die erst nach seinem eignen Tode (12, 24.) durch die Predigt der Apostel*) in das Reich Gottes eingehen sollten, seine Wünsche für dieselben sind in der einen Bitte der Einheit mit ihm und dem Vater zusammengefaßt. Und zwar ist diese Einheit unendlich mehr, als die bloße Eintracht, da sie auf der Einheit des Geistes und Lebens beruht und die vollkommene Gemeinschaft aller Güter zu ihren Manifestationen gehört, nach V. 22. auch die Einheit der δόξα. Daher wir sagen müssen, obwohl jene Lehreinheit, auf welche sich die katholische Kirche so viel zu Gute thut — wenngleich es nicht einmal Glaubenseinheit der Einzelnen ist — als ein Stück angesehen werden muß, das mit zu dieser Glaubenseinheit der Gläubigen gehört, so fehlt doch erstaunlich viel daran, daß eine solche Lehreinheit ohne die Lebens- und Glaubenseinheit aller Einzelnen als Erfüllung dieser feierlichen Bitte des Herrn gelten könnte. Faßt man nun diese Einheit in einer solchen Tiefe, so ist die Liebe eine wesentliche Manifestation derselben, und der Ausspruch, daß die Welt seine Jünger an ihrer Liebe erkennen werde (13, 35.), ist in dem ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ κτλ. und in dem ἵνα γινώσκῃ κτλ. V. 23. mit befaßt.

V. 22. 23. Die Einheit des Princips im Vater, dem Sohne und den Gläubigen, setzt auch die Einheit der Güter voraus, selbst ihre δόξα ist eine gleiche. Dem Zusammenhange nach darf man also δόξα weder mit Aug. abstrakt auf die Unsterblichkeit, noch

*) Calv.: Vae Papistis, quos non pudeat, execrabilem blasphemiam vomere, nihil nisi ambiguum et flexiloquum haberi in scriptura, itaque sola ecclesiae traditio illis credendi magistra est. Sed nos meminerimus, solam a filio dei unico judice probari fidem, quae ex apostolorum doctrina concipitur.

V. 17—19. An die negative Fürbitte um Bewahrung schließt sich die positive um Kräftigung an. Nach V. 18. ist ihnen der erhabene Beruf geworden, das Werk Christi mitten unter einer widerstrebenden Welt auf Erden fortzusetzen (20, 21.). Dazu bedürfen sie der Weihe, und diese Weihe empfangen sie durch das von ihnen aufgenommene Prinzip des λόγος Christi (15, 3.); demnach wird man ἀλήθεια als den Gehalt des Wortes Christi ansehen, auch dürfte das zweite ἀλήθεια in V. 17. = ἡ ἀλήθεια die absolute Wahrheit bezeichnen. Zu dieser Heiligung durch das Wort kommt hier noch ein anderes Weihungsmittel, der Opfertod Christi. Ἁγιάζω nämlich im Präs. mit ὑπέρ kann nur von der Selbstweihung Christi zu seinem Opfertode verstanden werden; er ist ja nach dem Brief an die Hebräer Opfer und Priester zugleich. Gegenüber diesem ἁγιάζω bezeichnet das ἁγιάζεσθαι auf Seiten der App. die Weihe, ihre Amtsweihe (10, 36.), welche jedoch die Heiligung mit in sich begreift. Andererseits beruht auch jene Selbstweihung Christi auf seiner sittlichen Heiligkeit: daraus erklären wir das καί. Diesem καί und der dadurch ausgedrückten Gleichstellung zu Liebe legen schon Theoph. und Euth. den Sinn in den Zwecksatz «damit auch sie im Dienste der Wahrheit dem Tode Geweihte seyn mögen.» So sagt nun auch Olsh., daß der nächste Sinn allerdings der sei: «Christus weihet sich dem Tode, damit auch sie durch ihn Geweihte, d. i. Geheiligte seien», dann aber schließe sich der Gedanke an, damit auch sie, wie er, aus Liebe das Leben lassen. Aber dieser Gedanke ist doch mit nichts angedeutet, ja durch den Zusatz ἐν ἀληθείᾳ ausgeschlossen. Wie aber ist hier ἐν ἀληθείᾳ zu verstehen? Da zumal dabei der Art. fehlt, so nehmen es Chrys., Luth., Calv., Zwingli, Mey. adverbialisch im Gegensatz zum alttest. Opfer. Jedoch läßt sich die Rückbeziehung auf V. 17. nicht wohl verkennen, um welcher willen eben auch hier der Art. entbehrt werden konnte. «Durch» darf ἐν hier nicht übersetzt werden, denn hier ist eben der Opfertod Christi das Weihende; übersetzt man nun in, so bezeichnet dies entweder die Sphäre ihrer Würksamkeit (Gerh.), oder das Element ihres Lebens, «damit sie in jenem ihrem Besitz der Wahrheit geheiligt werden», so daß der den h. Geist vermittelnde Tod Christi als

der höchste Faktor der Heiligung durch das Wort bezeichnet wird, Buc.: ego hac causa ut illi per veritatem sanctificati sint — meipsum modo sanctificabo tibi in cruce immolatum.

Fürbitte für alle, auch die zukünftigen Gläubigen.
V. 20—26.

V. 20. 21. Vor das Bewußtseyn des Erlösers treten die Schaaren aller derer, die erst nach seinem eignen Tode (12, 24.) durch die Predigt der Apostel*) in das Reich Gottes eingehen sollten, seine Wünsche für dieselben sind in der einen Bitte der Einheit mit ihm und dem Vater zusammengefaßt. Und zwar ist diese Einheit unendlich mehr, als die bloße Eintracht, da sie auf der Einheit des Geistes und Lebens beruht und die vollkommene Gemeinschaft aller Güter zu ihren Manifestationen gehört, nach V. 22. auch die Einheit der δόξα. Daher wir sagen müssen, obwohl jene Lehreinheit, auf welche sich die katholische Kirche so viel zu Gute thut — wenngleich es nicht einmal Glaubenseinheit der Einzelnen ist — als ein Stück angesehen werden muß, das mit zu dieser Glaubenseinheit der Gläubigen gehört, so fehlt doch erstaunlich viel daran, daß eine solche Lehreinheit ohne die Lebens- und Glaubenseinheit aller Einzelnen als Erfüllung dieser feierlichen Bitte des Herrn gelten könnte. Faßt man nun diese Einheit in einer solchen Tiefe, so ist die Liebe eine wesentliche Manifestation derselben, und der Ausspruch, daß die Welt seine Jünger an ihrer Liebe erkennen werde (13, 35.), ist in dem ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ κτλ. und in dem ἵνα γινώσκῃ κτλ. V. 23. mit befaßt.

V. 22. 23. Die Einheit des Princips im Vater, dem Sohne und den Gläubigen, setzt auch die Einheit der Güter voraus, selbst ihre δόξα ist eine gleiche. Dem Zusammenhange nach darf man also δόξα weder mit Aug. abstrakt auf die Unsterblichkeit, noch

*) Calv.: Vae Papistis, quos non pudeat, execrabilem blasphemiam vomere, nihil nisi ambiguum et flexiloquum haberi in scriptura, itaque sola ecclesiae traditio illis credendi magistra est. Sed nos meminerimus, solam a filio dei unico judice probari fidem, quae ex apostolorum doctrina concipitur.

mit Chrys., Grot., Brent. auf die Wunderkraft, noch mit Cal. auf die Herrlichkeit der Eintracht (auch Chrys. hebt diese hervor), noch mit Calv. bloß auf die innere Herrlichkeit beziehen, vielmehr ist vorzugsweise an die jenseitige vollkommene Entfaltung der δόξα gedacht, wie auch die weitere Ausführung in V. 24. zeigt. Der Begriff der Einheit wird V. 23. noch in verstärkter Weise ausgesprochen, es ist vollkommene Einheit, und zwar durch eine mittheilende Liebe Gottes vermittelt, die sich in nicht geringerer Stärke auf die Gläubigen bezieht, als auf Christum, ihren erstgeborenen Bruder (Röm. 8, 29.). Τετελειωμένοι εἰς ἕν ist, da auf der Einheit der Nachdruck liegt, adverbialisch zu fassen «vollkommen Eins.» Auch im ersten Br. gebraucht der Ev. oft das Verb. τετελείωται, wo man das Adj. erwarten sollte, 1 Joh. 2, 5. 4, 12. 17. 18. vgl. εἶναι εἰς ἕν 1 Joh. 5, 8. Da auch hier als der fernere Endzweck der Eindruck auf die ungläubige Welt erwähnt wird, so könnte dies zweifelhaft machen, ob δόξα auf die jenseitige Herrlichkeit gehe, doch wird das Bedenken durch die Bemerkung beseitigt, daß sie ja nicht eine schlechthin jenseitige ist. Es wurde zu 13, 35. der starke Eindruck erwähnt, den die gegenseitige Liebe der ersten Christen auf die Heiden machte; merkwürdig ist das Zeugniß, welches der Dominikaner Lilenstein, der bittere Feind der Waldenser, über ihre geistige δόξα ablegt: boni in moribus et vita, veraces in sermone, in caritate fraterna unanimes tantum quod fides eorum etc. (Leger, Gesch. der Waldenser S. 502.). Viele sind auch damals durch das Anschauen solches Zeugnisses zum Glauben gelangt. Ueber den Umfang des Begriffs der Einheit sagt Luth.: «Ich und du sind eines, will er sagen, in einem göttlichen Wesen und Majestät; demselbigen Exempel nach sollen sie auch unter einander eines seyn und dasselbige also, daß eben dieselbe Einigkeit in uns eines sei, d. i. in mir und dir eingeleibet; summa, daß sie Alle eines und eitel eines seien in uns beiden, ja so gar Ein Kuchen, daß sie Alles haben, was du und ich vermögen; also daß wir auch Mitgenossen werden der göttlichen Natur, wie St. Petrus sagt 2 Petr. 1, 4.; denn obwohl der Vater und Christus auf eine andere höhere und unbegreiflichere Weise eins sind, des

göttlichen Wesens halben, so haben wir doch solches Alles, daß es unser ist und sein genießen.»

V. 24. Unsrer Ansicht nach wird hiemit, was V. 22. von der δόξα sagte, weiter ausgeführt. Θέλω ist nicht immer Ausdruck des gebietenden Willens, sondern auch des Wunsches (1 Kor. 14, 5.), aber ein bloßes velim wäre hier zu schwach, der Sohn will — aber in Einheit mit dem Vater. Θεωρεῖν könnte man sich versucht fühlen, wie sonst ἰδεῖν (8, 51. 6, 40.), in der Bed.: «erfahren, inne werden», zu nehmen; allein da so eben das Beisammenseyn im Raume erwähnt worden, so ist richtiger das Bild festzuhalten, so daß die Gläubigen als Zuschauer zu denken sind. Eine Abhängigkeit ihrer Seligkeit von der des Sohnes ist damit gesetzt, es kann aber gefragt werden, ob auch ein Gradunterschied. Ambr.: volo, inquit, ut sint mecum, non ut sedeant mecum, ubi ego, non quomodo ego, ut videant claritatem meam, non ut habeant. Dagegen Euth.: ἵνα ὦσι ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, δηλονότι συμβασιλεύοντες. Dies hat auch die Schriftanalogie für sich 2 Tim. 2, 12. Offb. 3, 21. Deutet nicht auch das εἶναι μετ' αὐτοῦ darauf hin? Man sage also mit Beng.: ut spectent fruentes. Was an dem ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας geschieht, vollzieht sich auch durch den Zusammenhang mit ihm an den Seinigen. Luth.: «Diesen Spruch sollten wir lassen unsern Hauptpfühl und unser Flaumfederbette seyn für unsre Seele, und mit fröhlichem Herzen dahin fahren, wenn das liebe Stündlein da ist.» Vgl. auch 2 Tim. 2, 12. Eph. 2, 6. 1 Petr. 4, 13.

V. 25. 26. Zum Schlusse noch ein Blick auf den Gegensatz der Welt und der Gemeinde. Δίκαιος, als Prädikat Gottes, bezeichnet sonst in allen Stellen die vergeltende Gerechtigkeit, wie ist dann aber καί vor ὁ κόσμος zu nehmen? 1) Lampe, Aug.: «du bist gerecht, darum hast du der bösen Welt deine Erkenntniß entzogen», Elsn.: «obwohl die Welt dich nicht kennt, so u. s. w.» 2) Nach Chrys., Win. advers. «und doch». Chrys.: δοκεῖ δυσχεραίνων ταῦτα λέγειν, ὅτι τὸν οὕτως ἀγαθὸν κ. δίκαιον οὐκ ἠθέλησαν ἐπιγνῶναι; nach Win. S. 416. bricht die Rede ab, Christus wolle sagen: «Gerechter Vater, du hattest Allen diese Herrlichkeit zugedacht, und doch hat die Welt

dich nicht erkannt.» Allein sollte man dann das Präd. «gerecht» erwarten, und nicht vielmehr «gütig»? 3) Nach Mey. heißt καί «eben», und es findet eine Rückbeziehung auf καταβολὴ κόσμου statt, allein wer erwartet hier eine solche Zurückbeziehung, da zumal κόσμος hier im ethischen Sinne steht und dort im physischen. Neander erklärt sich daher für die Bed. «heilig» mit Berufung auf 16, 10. 1 Joh. 2, 29. 3, 7. 10. «Heiliger Vater und den die Welt nicht erkennt»; aber als Auflösung des adjektivischen Ausdrucks «heiliger und von der Welt nicht erkannter Vater» kann der Satz nicht genommen werden, schon das ἐγὼ δέ κτλ. läßt dies nicht zu. Vulg., Luth., Beza lassen das schwierige Wort ganz aus. Auf die rechte Spur der Erkl. ist zuerst Heum. gekommen und neuerdings de W.: «Ich glaube, daß der Ev. καί — καί zur Verbindung des Ungleichartigen setzen wollte, wie 6, 36. 15, 24., nachher aber die Konstruktion änderte.» Dann hat Lücke darauf aufmerksam gemacht, daß auch bei den Klassikern τέ — δέ und καί — δέ gebraucht wird, und zwar gerade insbesondere, wenn in einem der beiden Sätze eine Negation ist (Hartung, über die Partikeln I. S. 92. Rost, griech. Gramm. 6. A. S. 725.). So liegt also in den Worten eine Aufforderung an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, zwischen den zwei sich gegenüberstehenden Geschlechtern, zwischen der Welt und den Gotteskindern richtend zu entscheiden. Der Aufblick zu dem gerechtwaltenden Gotte giebt am Schlusse des Gebets die Zuversicht zu dem endlichen Siege des Reiches der Wahrheit.

Nach dieser siegreich über allen Kampf sich aufschwingenden Erhebung muß es allerdings auffallen, eine Stunde der Zaghaftigkeit, wie die in Gethsemane, folgen zu sehen. Mit um so größerem Rechte hat die dem johanneischen Ev. abgeneigte Kritik die Aechtheit dieses Gebets und der historischen Auffassung der Seelenstimmung des Herrn in Anspruch nehmen zu können geglaubt. *) Ja sie hat der Erzählung jenes Kampfes im Gar-

*) Ein Beweis für die Aechtheit des Gebets liegt auch in 18, 9., welches vgl.

ten ebensowenig Glaubwürdigkeit zugestanden, als der Darstellung dieser siegreichen Erhebung (Strauß, Leben Jesu II. 454. 4. A.). Daß die Darstellung des Joh. von einem Schriftsteller herrühre, dem es auf «Verschönerung» angekommen und aus einer Zeit, wo das Schreckhafte des Todes Jesu schon weit hinter das Siegreiche desselben zurückgetreten war, läßt sich allerdings probabel machen. Wäre indeß das Gebet bei Joh. und das Schweigen vom Kampfe nur auf Rechnung des auf Verschönerung bedachten Schriftstellers zu setzen, warum hat derselbe K. 12, 27 f. einen ganz ähnlichen Seelenkampf, wie den in Gethsemane, mitgetheilt? Erscheint nicht auch nach 13, 27. die auf den Erlöser eindringende Leidensstunde als etwas so Schreckliches, daß er die Beschleunigung der Katastrophe wünscht? Andererseits: «Zeugt nicht die von den Synoptikern berichtete Einsetzung des Abendmahls als Unterpfand seiner fortdauernden Gemeinschaft mit der von ihm gestifteten Gemeinde von denselben vorherrschenden Gedanken, in denen die Seele Christi ihre Ruhe fand, wie jene seine letzten Unterredungen mit den Jüngern und sein letztes Gebet?» (Neand.) Tritt er nicht unmittelbar nach dem Kampfe in Gethsemane in größter Seelenhoheit vor seine Richter hin? Was aber die Rechtfertigung eines solchen Wechsels der Stimmungen anlangt, so wird man nicht jene unpsychologische und untheologische Vorstellung des sel. Olsh. herbeiziehen dürfen von einem unfreiwilligen Zu- und Abfluß göttlicher Kräfte — eine Vorstellung, die er auch bei der Versuchungsgeschichte anwendet, sondern es ist einfach theils darauf zu verweisen, daß, wo keine stoische Ausrottung der Affekte stattgefunden, der Wechsel der äußeren Situation auch eine innere Succession der Stimmungen erzeugen wird, theils darauf, daß eine gewisse physisch-psychische Nothwendigkeit vorhanden ist, dem Schmerz momentan Raum zu geben, um ihn zu überwinden. Vgl. Oettinger «der Seelenkampf Jesu in Gethsemane» in der Tübing. Zeitschr. 1838. S. 111 f. Neand. Leben Jesu S. 669. 3. A.

Wir schließen noch eine Paraphrase dieses Gebetes an: «Vater, die entscheidende Stunde ist gekommen, verherrliche deinen Sohn, damit er dich noch vollkommener verherrliche in der

gesammten Menschheit, wie du ihm ja über die gesammte Menschheit die Macht gegeben, ihr nämlich das ewige Leben mitzutheilen. Darin nämlich besteht das unvergängliche Leben, in der Erkenntniß deiner als des allein wahrhaftigen Gottes und dessen, der dich offenbart. So weit ich dich bisher auf Erden verherrlichen konnte, habe ich es gethan, indem ich dir eine Gemeinde versammelt habe, und nun verherrliche du mich mit der Herrlichkeit, die ich ewig besessen und nur auf kurze Zeit abgelegt. Was du bist, habe ich denjenigen kund gethan, die du mir zugeführt und die dein Wort aufgenommen haben, sie haben nun dich selbst in mir erkannt. Für diese bitte ich nun auch, für diejenigen, die dein sind und auch zugleich mein, da ich in ihnen verherrlicht bin; ich erhebe mich zu dir, aber sie bleiben noch in der Welt, erhalte sie nun in deiner Erkenntniß. Als ich unter ihnen war, habe ich Alle, die du mir zugeführt, treulich bewahrt, mit Ausnahme des dem Verderben Geweihten, in dessen Geschicke sich aber auch nur dein Vorherwissen vollendet hat. Nun komme ich zu dir und diese meine Fürbitte soll dazu dienen, ihre Freudigkeit in mir zu vollenden. In der Welt wird Verfolgung ihrer warten, sie gehören ja derselben eben so wenig an, als ich. Aber dieser Drangsal dürfen sie auch nicht entzogen werden, denn sie sollen die Welt bekehren, und darum bitte ich nur, daß du sie nicht unterliegen lassest, dein Wort der Wahrheit werde zu einem Heiligungsquell für sie; sie sind ja in die Welt ausgesandt, um mein eignes Werk fortzuführen. Damit sie in der Wahrheit die Weihe empfangen, weihe ich mich für sie dem Tode. Ich bete aber auch für Alle, welche durch sie zum Glauben gelangen werden, damit Einheit hergestellt werde zwischen ihnen, mir und dir, gleichwie du, Vater, in mir bist und ich in dir: so wird die Welt erkennen, daß du es bist, der mich gesandt hat. Ja meine eigne Herrlichkeit habe ich ihnen verliehen, damit die vollkommene Einheit in ihnen hergestellt und die Welt inne werde, daß du sie mit derselben Liebe umfassest, wie mich. Ja Vater, ich bitte, daß die, welche du mir selbst zugeführt, auch jenseits bei mir seien und anschauen meine ewige Herrlichkeit. Gerechter Vater, walte zwischen uns; dort ist die Welt, die dich nicht kennt, hier ich, der ich dich er-

kenne und sie, welche ich dich erkennen gelehrt und noch lehren werde, damit du sie mit derselben Liebe umfassen könnest, mit der du mich umfassest; und ich selbst in ihnen bleibe.»

Kapitel 18.

Die Gefangennehmung in Gethsemane. V. 1—11.*)

V. 1. An dem letzten Feste hatte Jesus die Nächte außerhalb Jerusalem zugebracht, vermuthlich um sich vor Nachstellungen zu sichern. Er bricht auch jetzt nach dem gewohnten Aufenthaltsorte auf (V. 2.). In der Umgegend der Stadt hatte er Anhänger (Mtth. 21, 3.); einem derselben gehört auch der Garten, von dem hier die Rede ist und der wohl mit der Meierei zusammenhing. An der Ostseite der Stadt floß in einem tiefen Thale der Bach Kidron. Zwar accentuiren die meisten Zeugnisse *Κέδρων* «Bach der Cedern», aber wohl nur aus Unkenntniß der Abschreiber statt *τοῦ Κεδρών* oder *τοῦ Κεδρῶνος*, wie Josephus zu dekliniren pflegt.

V. 2. 3. Die Verhandlung des Judas mit dem Synedrium wird von dem Ev. als bekannt übergangen. Da die Sache eine Angelegenheit der jüdischen Obern ist, so wird die levitische Tempelwache mitgenommen, die Militairbegleitung wird nur noch von Mark. 15, 51. erwähnt, wo *νεανίσκοι* Soldaten sind. *Σπεῖρα* der griechische Name für die Kohorte, welche den zehnten Theil einer Legion bildete, deren Zahl zu verschiedenen Zeiten variirte, wie dann auch die der Kohorten; zur Zeit des Vegetius bestanden die Kohorten (außer der ersten) aus 555 Mann. Wegen der Möglichkeit eines Volksaufstandes hat es das Synedrium für räthlich befunden, auch die römische Kohorte von der Burg Antonia aufzubieten. Die Art, wie V. 29. Pi-

---

*) Zu diesem letzten Abschnitte — der Leidensgeschichte des Herrn — ist besonders zu vergleichen: unter den Aelteren Bynäus de morte Jesu Christi, Amst. 1696. 2 Vol.; unter den Neueren Heß Lebensgeschichte Jesu, 3 B. Für K. 18. ist zu benutzen Gurlitt lectiones in N. T. spec. IV. Hamb. 1805.

latus den Synedristen entgegenkommt, scheint darauf zu deuten, daß er von dem Vorhaben wußte. Natürlich ist nicht die ganze Kohorte gemeint; auch wir würden sagen: «er rief Polizeidiener und das Regiment zu Hülfe.» Vermöge der Verantwortlichkeit der Sache war auch der Chiliarch bei dem Kommando, wie Apg. 21, 32. *Φανός* in der ältern Sprache Fackel, in der spätern Laterne, daher hier *λαμπάδες* von den Fackeln. Zwar war zur Osterzeit Vollmond, aber man kam doch auch an dunkle Orte.

V. 4. 5. Nach den Synoptikern giebt Judas das Erkennungszeichen durch den Kuß; Strauß, de W. finden dies unvereinbar mit Joh., nach welchem sich der Herr selbst zu erkennen giebt, während der Judaskuß von diesem Ev. schweigend übergangen wird. Aber ohne Zwang kann man sich das Verhältniß so denken: *ἐξελθών* zeigt, daß Jesus, als er diese Frage that, aus der Tiefe des Gartens in den vordern Theil hervortrat (daß die Scene nicht außerhalb des Gartens vorfiel, zeigt V. 26.). Judas hat die Truppe stehen lassen und ist mehrere Schritte nach der Tiefe des Gartens vorangegangen, um Jesum zu bezeichnen, worauf er zur Schaar zurückgeht, um sie zum Vorschreiten zu ermuntern. Der Erlöser hält es für seiner Würde angemessen, freiwillig den Feinden entgegenzutreten. Irre machen kann an dieser Ausgleichung allerdings das *εἱστήκει*, denn hienach wäre Judas als unthätiger Zuschauer zu denken. Es fragt sich, was überhaupt der Ev. durch diese Bemerkung wollte — wir meinen, er wollte andeuten, daß Judas sich nicht mehr als zu den Jüngern gehörig betrachtete. War derselbe nun nach abgegebenem Erkennungszeichen zu der Schaar zurückgetreten, so konnte der Ev. so schreiben, wie er that, um anzudeuten, welche Rolle Judas spielte.

V. 6. Die ältere Ansicht, welche in dem Niederfallen der Schaar ein Allmachtswunder Jesu erblickt, ist neuerdings von Mey., Strauß, Ebrard in Schutz genommen worden, aber mit Unrecht. *Ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω* führt darauf, daß die nächste Würkung des Hervortretens Christi nur ein bestürztes Zurückweichen war; dann wird am natürlichsten angenommen, daß das «sie wichen zurück und fielen» auf verschiedene Subjekte geht, daß die vordersten zurückwichen und von den hinter-

sten Einige niederfielen. Wenn Strauß bemerkt, dies könne man sich kaum ernsthafterweise denken, so ist allerdings richtig, daß alberne Menschen überall lachen, wenn einer fällt, wogegen ernstere bei der vorliegenden Scene gewiß weniger an das Fallen, als an die würkende Ursach denken werden. Es lassen sich aus der Geschichte noch andere Fälle aufführen, wo das kühne Hervortreten eines Mannes auf die durch das böse Gewissen erschreckten Verfolger einen großen Eindruck hervorgebracht hat, so M. Antonius (Valerius Maximus VIII, 9. 2.), Marius (Vellejus II, 19. 3.), Coligny (Serranus Comm. de statu religionis et reipubl. in Gallia t. III. p. 32.). Man erinnere sich hier des überwältigenden Eindrucks, den Christus schon früher auf die Tempelwache gemacht hatte (K. 7, 56.).

V. 7—9. Freundliche Besorgniß des Herrn in seiner eignen Gefahr für seine Jünger, so daß, will Johannes sagen, auch in dieser Hinsicht das Wort des Herrn 17, 12. in Erfüllung gegangen sei. Unmöglich konnte der Ev. verkennen, daß dort von geistiger Bewahrung die Rede ist, aber er meint, daß providentiellerweise das Wort auch in diesem Sinne seine Erfüllung gehabt habe. So behandelt er also den Ausspruch ähnlich, wie den des Kaiphas 11, 50., und es liegt hierin ein interessanter Wink in Betreff der Art, wie von den Evv. alttestamentliche Aussprüche angeführt werden. Auch ist aufmerksam zu machen, daß sich der Ev. nicht auf diese Weise auf jenen Ausspruch Christi zurückbezogen haben würde, wenn jenes Gebet des Herrn seine eigne Erfindung gewesen wäre.

V. 10. 11. Die anderen Evv. nennen weder den Namen des gewaltthätigen Jüngers, noch des verwundeten Knechtes; von Petrus läßt sich diese rasche Handlung der leidenschaftlichen Liebe zu seinem Herrn am ehesten erwarten, und daß Joh. den Namen des Knechtes weiß, trifft mit der Notiz V. 16. zusammen, daß er im Hause des Hohenpriesters bekannt war. *Τὸ ὠτίον = οὖς* nach der Vorliebe der spätern Gräcität für Diminutiva. Nach Beng., de W. weist der Ausdruck *τὸ ποτήριον* auf den Vorgang in Gethsemane zurück (Mtth. 26, 39.).

Christus vor dem Hohenpriester und Verläugnung des Petrus. V. 12—27.

V. 12—14. Nach den Synoptikern ist Jesus im Hause des Kaiphas verhört worden, in dessen Hause auch die Verläugnungen des Petrus vorfielen; bei Joh. ist von einem Verhör bei Hannas die Rede, in dessen Palast denn auch die erste Verläugnung des Jüngers vorgefallen wäre und erst V. 24. ist die Abführung von Hannas zu Kaiphas erwähnt. Erasmus versetzte daher V. 24. und stellte ihn nach V. 13., Cyrill und Beza lesen ihn doppelt nach V. 13. u. V. 24. Von den Neueren suchen einige die Synoptiker zu Joh. herüberzuziehen, die Meisten erklären den Joh. nach den Synoptikern. Nach Schleierm., Olsh. sind alle drei Verläugnungen im Hofe des Hannas geschehen und der strafende Blick des Herrn, von dem Luk. spricht, fand nach der dritten Verläugnung statt, als Christus eben von Hannas zu Kaiphas geführt wurde. Auch Schweizer meint, Joh. erzähle allein richtig, daß aber die zweite und dritte Verläugnung nach Erwähnung der Abführung Jesu V. 24. berichtet wird, erklärt er daraus, daß Petrus, nachdem Jesus zu Kaiphas abgeführt, noch im Hause des Hannas zurückgeblieben sei. Aber wenn Petrus in die gefahrbringende Situation im Hofe des Hannas nur zu dem Zwecke sich begeben hatte, um zu sehen, was der Ausgang seyn würde (Mtth. 26, 58.): sollte Petrus, nachdem Christus wieder heraus zu Kaiphas geführt worden, ruhig am Feuer stehen geblieben seyn? Ferner wenn der ἀρχιερεύς, dessen Diener Petrus nach V. 10. verwundet hatte, im Dienst des Kaiphas ist, sollte der Verwandte desselben, der V. 26. erwähnt wird, im Dienste des Hannas gewesen seyn? Ueberdies, darf man annehmen, daß die Synoptiker über die Lokalität des damals gewiß allgemein bekannten Faktums der Verläugnung des Petrus so gänzlich im Irrthum gewesen wären? Eins kommt jener Ansicht allerdings zu Gute, daß nämlich das hier erwähnte Verhör, die Hauptsache, in dem Verhör des Kaiphas nicht erwähnt wird, jene Frage des Hohenpriesters, die das Todesurtheil herbeiführte. Dessenungeachtet halten wir folgende Ansicht mit Zuversicht für die

richtige. Durch die Nebenbemerkung über Kaiphas V. 13. 14. war der Ev. veranlaßt worden, die Wegführung zu Kaiphas nicht ausdrücklich zu erwähnen, und erst V. 24. holt er dieses nach, so daß dort der Aor., wie sonst oft und gerade bei Nachholungen, plusquamperfektisch zu nehmen ist (Calv., de Dieu, Mey., Lücke, de W., auch Strauß ist nicht abgeneigt). Man wird zugeben müssen, daß, nachdem V. 13. Kaiphas ἀρχιερεύς genannt worden, der ἀρχιερεύς V. 15. nicht wohl ein anderer seyn kann; wozu auch die nähere Charakterisirung des Kaiphas, wenn nicht er, sondern Hannas das Verhör anstellte? Ja es kann in Frage gestellt werden, ob nicht V. 24. als Glossem anzusehen sei, indem sonstige parenthetische Einschaltungen kaum ohne eine Partikel wie οὖν δέ oder γάρ vorkommen werden. Vgl. V. 5. 14. 6, 23. 9, 14. 11, 2. 30. 51. Mtth. 14, 3. Daß Joh. aus dem Verhör des Kaiphas nur die Vorfragen erwähnt, wird man daraus erklären müssen, daß er das Bekenntniß Jesu über seine Messiaswürde aus der allgemeinen Ueberlieferung als bekannt voraussetzte; das vor Pilatus abgelegte, dessen Paulus als allgemein bekannt gedenkt, ist ja wohl auch dasselbe, nämlich, daß er der König Messias sei (1 Tim. 6, 13.).*) Hat nun Joh. aus dem Verhör vor Hannas nichts erwähnt, so ergiebt sich desto deutlicher, daß diese Vorstellung vor Hannas nur als ein Nebenakt anzusehen, sie geschah vielleicht nur darum, weil jener Palast nahe war und dem Manne, der selbst mehrere Jahre Hoherpriester gewesen und Apg. 4, 6. selbst vor dem Kaiphas als ἀρχιερεύς erwähnt wird, eine Ehre erzeigt werden sollte, oder auch um die Versammlung der Synedristen bei Kaiphas abzuwarten.

V. 15—18. Auch nach den anderen Evv. folgt Petrus von fern; nur Joh., der sich auch hier versteckt bezeichnet, berichtet von dem, was ihm näher angeht, daß er gleich mit dem Zuge in den Hofraum gekommen und daß er dem Petrus den Zutritt verschafft habe. Bei den Hebräern waren Frauen die Pförtnerinnen (Apg. 12, 13.). Die 4 Evv. stimmen im Berichte

---

*) K. 19, 7. setzt als bekannt voraus, daß Jesus verurtheilt worden, weil er sich für den Sohn Gottes erklärt.

einer dreimaligen Verläugnung des Petrus überein, bezeichnen aber die Fragenden und resp. die Lokalität verschieden. Dr. Paulus, um jede Differenz zum Rechte kommen zu lassen, bringt die Zahl der Verläugnungen auf acht, neuestens stellt Ebr. (II. S. 671.) Kombinationen auf, nach denen die abweichenden Angaben, jede in ihrer Art, berechtigt erscheinen. Gleich beim Eintritt scheint der Jünger sich durch sein ängstliches Wesen verrathen zu haben. Die laxe Moral des Rationalismus hat die Schuld des verläugnenden Jüngers völlig verwischt, bei Dr. Paulus (Komm. III. S. 649.) heißt es: «Es versteht sich, daß Petrus zwar Unwahrheiten gesagt hatte, aber nicht Lügen, weil die Fragenden alle nicht befugt waren, ihn zur Rede zu stellen. Nichts ist weniger auf ihn anzuwenden (!), als Jesu Wort vom ««Bekennen vor den Menschen.»» Doch läßt man bei Beurtheilung des Jüngers zu oft außer Acht, daß, wenn seine Lüge aus einer im Mangel an Glauben begründeten Feigheit kam, das Hineingehen in eine Umgebung, wo ihm, dem Verwunder des Malchus, bei Entdeckung der sichere Tod drohte, aus einem Muthe floß, den nur die innige Liebe zu Jesu eingeben konnte. Treffliche praktische Bemerkungen s. bei Mel. in der Abh. de infirmitate nostra, bei Luth. und Calv. — Um die Osterzeit ist es bei der hohen Lage von Jerusalem so kalt, daß bei Nachtzeit ein Wachtfeuer nicht entbehrt werden konnte. Nach Mtth. 26, 58. war Petrus nur nachgefolgt, um sogleich den Ausgang zu erfahren, nach Luk. 22, 61. könnte man indeß glauben, das Verhör habe in einem offenen Raume im unteren Geschosse stattgefunden, so daß auch die Reden vernommen werden konnten.

V. 19—24. Es ist natürlich, daß das Verhör mit Vorfragen begann, wie die hier erwähnten. Christus, der den Herodes und Pilatus ohne Antwort ließ (Luk. 23, 9. Joh. 19, 9.), hält es auch hier unter seiner Würde, genauer zu antworten, da es bei den Fragenden am Wahrheitssinne fehlt. Seine abweisende Antwort erscheint als Verletzung der der höchsten jüdischen Obrigkeit schuldigen Ehrerbietung, und es erfolgt eine Mißhandlung des Heiligen, bei der Chrys. in die Worte ausbricht: φρίξον οὐρανὲ, ἔκστηθι γῆ, τῇ τοῦ δεσπότου μακροθυμίᾳ

καὶ τῇ τῶν δούλων ἀγνωμοσύνῃ! Christus beruft sich einfach auf das gute Recht seiner Sache; es liegt hierin ein Beweis wider die buchstäbliche Anwendung von Mtth. 5, 39. — Ueber V. 24. s. oben.

V. 25—27. Nach Mtth. bekräftigt Petrus schon die zweite Verläugnung durch einen Schwur, die dritte durch wiederholte Verschwörungen. Nach den Synoptikern wird er das drittemal an seinem galiläischen Dialekt erkannt, welches das, was Joh. anführt, nicht ausschließt. Nach Luk. krähet der Hahn bei der dritten Verläugnung, und in demselben Augenblicke wirft der Herr — vielleicht eben aus dem Verhör durch den Vorhof abgeführt — einen schmerzlich-strafenden Blick auf den Jünger.

Erstes Verhör vor Pilatus. V. 28—40.

V. 28—32. Ohne Genehmigung des Landpflegers durfte das Todesurtheil, welches das Synedrium beschlossen, nicht vollstreckt werden, so geht der Zug zu diesem hin. Das Prätorium lag vielleicht auf der Burg Antonia, vielleicht war es der ehemalige Palast des Herodes, s. Winer u. d. W. Richthaus. *Πρωΐ* (nach Griesb., Lachm.) die vierte Nachtwache vor der Morgendämmerung; um 6 Uhr besteigt der Richter den Richtstuhl (19, 14.). Ueber *ἵνα φάγωσι* s. zu 13, 1. — Hier tritt nun Pilatus in der Geschichte auf, und ist von Joh. genauer gezeichnet, als von den anderen Evv. — so psychologisch anschaulich und mit dem, was wir sonst von vornehmen Römern jener Zeit wissen, so übereinstimmend, daß diese Schilderung allein schon für den historischen Charakter des Ev. ein merkwürdiges Zeugniß ist. Ueber den Charakter des Landpflegers s. zu V. 38. — Jesus wird in Begleitung einer Wache ins Innere des Palastes geschickt, nachgebend der religiösen Skrupulosität tritt Pilatus zur Untersuchung heraus; man darf vielleicht aus seiner Frage schließen, daß ihm von der beabsichtigten Gefangennehmung Jesu Anzeige gemacht worden war. Hätten ihn die Oberen nicht für todeswürdig gehalten, so würden sie ihn nicht zum Prokurator gebracht haben, nur die Kriminalurtheile bedurften seiner Bestätigung. Gemäß der auch in den verderbtesten Zeiten befolgten römischen Rechtspraxis (Apg. 25, 16.), und zumal da er

die unlauteren Gesinnungen der jüdischen Oberen kannte (Mtth. 27, 18.), verlangt Pilatus Angabe der Beschuldigung. Seine Unwillfährigkeit fürchtend, weigern sie sich. Ihren Trotz vergilt er, gemäß dem auch sonst von ihm bekannten Charakter, mit Hohn (vgl. 39. 19, 6. 19.). Von Mehreren, welche dies mißverstanden, wurde aus dieser Aufforderung des Pilatus gefolgert, daß die Juden das ius vitae et necis gehabt haben müßten (Selden de synedr. l. 2. c. 15. Wagenseil, confut. R. Lipm. S. 299. Bynäus de morte Christi l. 3. c. 1., vgl. dagegen Iken dissert. II.); bei den Worten *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν κτλ.* hilft man sich mit der Auskunft, an hohen Festtagen hätten die Juden nicht tödten dürfen. Allein, anderes zu geschweigen, so ergiebt sich das Gegentheil hinlänglich aus Jos. Antiq. 20, 9. 1., wo es heißt, daß Hannas die Abwesenheit des Prokurators benutzt hatte, an Jakobus *ὁ δίκαιος* das Todesurtheil vollstrecken zu lassen, daß er aber bei dem Präses Albinus angeklagt wurde, *ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον.* Durch jene höhnende Erwiederung des Pilatus wurden nun die Juden zur bestimmten Anklage genöthigt, wie die Frage des Landpflegers V. 33. zeigt, und hieher gehört Luk. 23, 2. — Durch die politische Anklage, Jesus habe sich zum Könige aufgeworfen, hoffen sie am ehesten durchzudringen, zwar werden sie später bewogen, die religiöse Seite der Anklage hervorzukehren (19, 7.), wenden sich indeß doch wieder zu der ersteren zurück (19, 12.), und da nun Aufruhr nach römischem Recht mit dem Kreuzestode bestraft zu werden pflegte, so gingen dadurch die prophetischen Aussprüche Jesu über seinen Kreuzestod (3, 14. 8, 28. 12, 32. — besonders merkwürdig Mtth. 16, 24.) in Erfüllung, während, falls die religiöse Anklage durchgedrungen wäre, die Steinigung erfolgt seyn würde. Aber die Worte bieten noch eine Schwierigkeit dar. Joh. leitet die Erfüllung der Weissagung schon daraus ab, daß die Juden überhaupt nicht das ius gladii hatten. Soll man nun sagen, ein römischer Prokurator würde den Tod niemals über Verbrechen erkannt haben, die bloß nach jüdischem Gesetze todeswürdig waren? So meint Neander S. 686. Aber 19, 7. dringen sie ja auf ihr jüdisches Gesetz; Hannas wurde von Al-

binus nicht wegen des Todesurtheils getadelt, nur wegen eigenmächtiger Ausführung; konnten die Römer, wie sie doch thaten, ihnen ihre väterlichen Gesetze garantiren, ohne die durch das Gesetz gebotenen Kriminalstrafen zu gewähren? *) Wenn die Juden bei Pilatus lieber den politischen Grund geltend machten, so scheint dies demnach nur in der Hoffnung, schneller zum Ziel zu gelangen, seinen Grund zu haben, und so scheint auch Joh. mit an das gedacht zu haben, was seine Erzählung hier voraussetzt, was er indeß nicht erwähnt, daß sie, um leichter die römische Bestätigung zu erhalten, die politische Anklage vorbringen mußten.

V. 33—35. Der Beklagte soll das Geständniß selbst ablegen. «Bist du der Judenkönig», fragt Pilatus und meint also: der bekannte, erwartete, der Messias. Man kann zweifelhaft seyn, was des Erlösers Gegenfrage beabsichtigt. Nach Ansicht der Neueren wollte Christus erfahren, ob Pilatus das Wort im römischen, also politischen, Sinne nehme, oder im jüdisch-theokratischen, um danach entweder die Frage zu bejahen oder zu verneinen (Mey., Olsh., Neand.). Kann aber dieser Gedanke in den Worten liegen? War nicht auch im Sinne der Juden «der Judenkönig» ein politischer Herrscher? Nach Cler. (Heum. ähnlich) will Christus erfahren, ob seine Frage aus Wahrheitsstreben hervorgegangen, oder ob nur inquisitorisch sei. Vielmehr ist mit den Aelteren (schon Chrys.) als Absicht der Frage anzusehen, ob wohl Pilatus selbst Christum so habe auftreten sehen, wie er es von jenem Judenkönige erwartete; es ist eine indirekte Hinweisung darauf, daß der Landpfleger den Ungrund der Beschuldigung wohl kenne, Calv.: responsum Christi huc tendit, in ea accusatione nihil esse coloris. Dem entspricht auch die Erwiederung des Landpflegers, er habe sich nicht um den Messias bekümmert. Beng.: hanc (posteriorem quaestionis) partem voluit Jesus observari a Pilato, Pil. priorem partem arripit non sine iracundia.

---

*) «Nach römischer Politik war sicher ein Statthalter nicht angewiesen, dem religiösen Fanatismus eines unterjochten Volks ein sonst gleichgültiges Opfer zu entreißen.» Hase Leben Jesu §. 117. 3. A.

V. 36. 37. Jesus bekennt sich zu seiner königlichen Würde, aber nicht im weltlichen Sinne. Ἐκ τ. κ. τ. kann nur die Abhängigkeit, den Zusammenhang bezeichnen, mithin «trägt nicht den Charakter der irdischen Weltverhältnisse an sich», oder auch strenger, worauf ἐντεῦθεν deutet, «ist nicht diesen Weltverhältnissen entstammt, nicht nach den Gesetzen dieser Welt an mich gekommen.» Ἠγωνίζοντο, nicht mit Beza certassent, sondern: sie würden kämpfen — von dem gegenwärtigen Augenblick und mit Rücksicht darauf, daß der Augenblick der Ueberlieferung Jesu noch nicht gekommen war (V. 31. 19, 16.). — Die Folgerung des Richters ist wohl hier nicht als Ironie gegen die niedrige Erscheinung Jesu anzusehen. Οὐκοῦν also, οὔκουν nonne und nonne ergo (Soph. Aj. V. 79. cf. Passow 4. A.). In der ganzen Hoheit seines Bewußtseyns spricht sich nun der Erlöser das Königthum zu, aber — im Reiche der Wahrheit. Die absolute Wahrheit in der höchsten aller geistigen Sphären, in der religiösen, zu offenbaren, ist sein Lebensberuf. Luth. hat ὅτι in der Bed. «daß» εἰδικῶς genommen, und nicht ausgedrückt, es ist aber kausal. Εἰς τ. κ. ἐρχ. in dem bedeutungsvollen Sinne, wie zu 3, 34. entwickelt wurde, wohl mit Hindeutung auf den höheren Ursprung, so daß es zur Vervollständigung des γεγέννημαι dient. Εἶναι ἐκ τ. ἀλ. (1 Joh. 2, 21. 3, 19.) = ἐκ θεοῦ s. 8, 47. 10, 24. 27. Liegt in diesem Zuruf, was Chrys. darin findet: ἐπισπᾶται διὰ τούτων καὶ πείθει γενέσθαι τῶν λεγομένων ἀκροατήν? Oder ist mit Beng. zu sagen: provocat a caecitate Pilati ad captum fidelium — ähnlich wie der Schluß von Mtth. 11, 19.?

V. 38. Das Urtheil über die Persönlichkeit des Landpflegers hängt namentlich von der Fassung dieses Ausspruchs ab. Am günstigsten für Pilatus ist das Urtheil Olsh.'s, welcher darin «den wehmüthigen Ausdruck innerer Trostlosigkeit», die Klage eines Wahrheitsforschers findet, der vergeblich alle Systeme durchforscht hat; auch Winer Realw. nimmt Pilatus in Schutz. Es wäre dann eine ähnliche Klage, wie sie mit grollender Wehmuth vom älteren Plinius ausgesprochen wird, die Wahrheit sei so dunkel, ut solum certum sit, nihil esse certi nec miserius quidquam homine nec superbius. Gegen diese Ansicht spricht schon die Analogie in etwas,

denn die so ernsten Wahrheitsforscher sind gewiß auch unter den römischen hohen Beamten nur in geringer Zahl zu finden gewesen, vgl. die Worte des Felix, mit denen er die Unterhaltung mit Paulus abbricht, Apg. 24, 25.) Sodann: war es dem Manne um Wahrheit zu thun, warum kehrt er sofort den Rücken und geht mit diesem Ausrufe hinweg? Warum fragt er nicht? Man kann sagen, es gehörte nicht zu seiner Pflicht als Inquirent, sich auf Dogmen einzulassen (Schweizer), allein wer hinderte ihn daran in diesem Privatverhör, ja hätte er nicht selbst als Inquirent noch etwas tiefer gehen können? Ferner: würde ein so ernster Freund religiöser Wahrheit von so laxen sittlichen Grundsätzen gewesen seyn, wie Pilatus? Würde ein wahrhaft ernster Römer einen nach seiner Ueberzeugung unschuldig Angeklagten aus bloßer Menschenfurcht dem Tode geopfert haben? Und endlich, als er 19, 9. an den Erlöser die Frage nach seinem Ursprunge richtet, würde dieser geschwiegen haben, wenn er bei dem Fragenden ein ernstes Bedürfniß voraussetzte? Wir urtheilen daher mit Neand. (vgl. Calv., Mey., Lücke): «Er war der Repräsentant der Denkweise eines großen Theils der Gebildeten, besonders der Vornehmen, in der damaligen römischen Welt, Solcher, welche, ganz im Weltsinne befangen, kein über das Weltliche hinausgehendes Bedürfniß in sich aufkeimen ließen.» *) Damit stimmt der Hohn gegen die Juden und gegen Jesum selbst zusammen in der Frage V. 37. u. 19, 5. s. oben zu V. 31. Auch ist mit einem solchen Charakter der Eindruck nicht unvereinbar, den K. 19, 7. 8. 12. Jesu Aeußerungen auf ihn machen, ebensowenig die Gutmüthigkeit, die ihn bewegt, den Schwärmer frei lassen zu wollen — zeigt doch der Ausgang, wie nachgiebig eine solche Gutmüthigkeit ohne Grund-

*) Vgl. Neanders Kirchengesch. Bd. I. S. 15. In demselben Sinne sagt später der Heide Cäcilius zu den Christen (bei Minutius, Octav. c. 12. §. 7. c. 13. §. 1. 11. 12.): «Wenn ihr weise seyn wollt, oder auch nur bescheiden, so hört auf, über die Zonen des Himmels und die Geheimnisse und Schicksale der Welt zu grübeln. Es ist hinreichend vor die Füße zu schauen, zumal für so ungelehrte, ungebildete, rohe und bäurische Leute, die nicht einmal in bürgerlichen Dingen ein Urtheil haben, geschweige in geistigen.»

latus den Synedristen entgegenkommt, scheint darauf zu deuten, daß er von dem Vorhaben wußte. Natürlich ist nicht die ganze Kohorte gemeint; auch wir würden sagen: «er rief Polizeidiener und das Regiment zu Hülfe.» Vermöge der Verantwortlichkeit der Sache war auch der Chiliarch bei dem Kommando, wie Apg. 21, 32. *Φανός* in der ältern Sprache Fackel, in der spätern Laterne, daher hier *λαμπάδες* von den Fackeln. Zwar war zur Osterzeit Vollmond, aber man kam doch auch an dunkle Orte.

V. 4. 5. Nach den Synoptikern giebt Judas das Erkennungszeichen durch den Kuß; Strauß, de W. finden dies unvereinbar mit Joh., nach welchem sich der Herr selbst zu erkennen giebt, während der Judaskuß von diesem Ev. schweigend übergangen wird. Aber ohne Zwang kann man sich das Verhältniß so denken: *ἐξελθών* zeigt, daß Jesus, als er diese Frage that, aus der Tiefe des Gartens in den vordern Theil hervortrat (daß die Scene nicht außerhalb des Gartens vorfiel, zeigt V. 26.). Judas hat die Truppe stehen lassen und ist mehrere Schritte nach der Tiefe des Gartens vorangegangen, um Jesum zu bezeichnen, worauf er zur Schaar zurückgeht, um sie zum Vorschreiten zu ermuntern. Der Erlöser hält es für seiner Würde angemessen, freiwillig den Feinden entgegenzutreten. Irre machen kann an dieser Ausgleichung allerdings das *εἱστήκει*, denn hienach wäre Judas als unthätiger Zuschauer zu denken. Es fragt sich, was überhaupt der Ev. durch diese Bemerkung wollte — wir meinen, er wollte andeuten, daß Judas sich nicht mehr als zu den Jüngern gehörig betrachtete. War derselbe nun nach abgegebenem Erkennungszeichen zu der Schaar zurückgetreten, so konnte der Ev. so schreiben, wie er that, um anzudeuten, welche Rolle Judas spielte.

V. 6. Die ältere Ansicht, welche in dem Niederfallen der Schaar ein Allmachtswunder Jesu erblickt, ist neuerdings von Mey., Strauß, Ebrard in Schutz genommen worden, aber mit Unrecht. *Ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω* führt darauf, daß die nächste Würkung des Hervortretens Christi nur ein bestürztes Zurückweichen war; dann wird am natürlichsten angenommen, daß das «sie wichen zurück und fielen» auf verschiedene Subjekte geht, daß die vordersten zurückwichen und von den hinter-

sten Einige niedersielen. Wenn Strauß bemerkt, dies könne man sich kaum ernsthafterweise denken, so ist allerdings richtig, daß alberne Menschen überall lachen, wenn einer fällt, wogegen ernstere bei der vorliegenden Scene gewiß weniger an das Fallen, als an die würkende Ursach denken werden. Es lassen sich aus der Geschichte noch andere Fälle aufführen, wo das kühne Hervortreten eines Mannes auf die durch das böse Gewissen erschreckten Verfolger einen großen Eindruck hervorgebracht hat, so M. Antonius (Valerius Maximus VIII, 9. 2.), Marius (Vellejus II, 19. 3.), Coligny (Serranus Comm. de statu religionis et reipubl. in Gallia t. III. p. 32.). Man erinnere sich hier des überwältigenden Eindrucks, den Christus schon früher auf die Tempelwache gemacht hatte (K. 7, 56.).

V. 7—9. Freundliche Besorgniß des Herrn in seiner eignen Gefahr für seine Jünger, so daß, will Johannes sagen, auch in dieser Hinsicht das Wort des Herrn 17, 12. in Erfüllung gegangen sei. Unmöglich konnte der Ev. verkennen, daß dort von geistiger Bewahrung die Rede ist, aber er meint, daß providentiellerweise das Wort auch in diesem Sinne seine Erfüllung gehabt habe. So behandelt er also den Ausspruch ähnlich, wie den des Kaiphas 11, 50., und es liegt hierin ein interessanter Wink in Betreff der Art, wie von den Evv. alttestamentliche Aussprüche angeführt werden. Auch ist aufmerksam zu machen, daß sich der Ev. nicht auf diese Weise auf jenen Ausspruch Christi zurückbezogen haben würde, wenn jenes Gebet des Herrn seine eigne Erfindung gewesen wäre.

V. 10. 11. Die anderen Evv. nennen weder den Namen des gewaltthätigen Jüngers, noch des verwundeten Knechtes; von Petrus läßt sich diese rasche Handlung der leidenschaftlichen Liebe zu seinem Herrn am ehesten erwarten, und daß Joh. den Namen des Knechtes weiß, trifft mit der Notiz V. 16. zusammen, daß er im Hause des Hohenpriesters bekannt war. *Τὸ ὠτίον* = *οὖς* nach der Vorliebe der spätern Gräcität für Diminutiva. Nach Beng., de W. weist der Ausdruck *τὸ ποτήριον* auf den Vorgang in Gethsemane zurück (Mtth. 26, 39.).

Christus vor dem Hohenpriester und Verläugnung des Petrus. V. 12—27.

V. 12—14. Nach den Synoptikern ist Jesus im Hause des Kaiphas verhört worden, in dessen Hause auch die Verläugnungen des Petrus vorfielen; bei Joh. ist von einem Verhör bei Hannas die Rede, in dessen Palast denn auch die erste Verläugnung des Jüngers vorgefallen wäre und erst V. 24. ist die Abführung von Hannas zu Kaiphas erwähnt. Erasmus versetzte daher V. 24. und stellte ihn nach V. 13., Cyrill und Beza lesen ihn doppelt nach V. 13. u. V. 24. Von den Neueren suchen einige die Synoptiker zu Joh. herüberzuziehen, die Meisten erklären den Joh. nach den Synoptikern. Nach Schleierm., Olsh. sind alle drei Verläugnungen im Hofe des Hannas geschehen und der strafende Blick des Herrn, von dem Luk. spricht, fand nach der dritten Verläugnung statt, als Christus eben von Hannas zu Kaiphas geführt wurde. Auch Schweizer meint, Joh. erzähle allein richtig, daß aber die zweite und dritte Verläugnung nach Erwähnung der Abführung Jesu V. 24. berichtet wird, erklärt er daraus, daß Petrus, nachdem Jesus zu Kaiphas abgeführt, noch im Hause des Hannas zurückgeblieben sei. Aber wenn Petrus in die gefahrbringende Situation im Hofe des Hannas nur zu dem Zwecke sich begeben hatte, um zu sehen, was der Ausgang seyn würde (Mtth. 26, 58.): sollte Petrus, nachdem Christus wieder heraus zu Kaiphas geführt worden, ruhig am Feuer stehen geblieben seyn? Ferner wenn der ἀρχιερεύς, dessen Diener Petrus nach V. 10. verwundet hatte, im Dienst des Kaiphas ist, sollte der Verwandte desselben, der V. 26. erwähnt wird, im Dienste des Hannas gewesen seyn? Ueberdies, darf man annehmen, daß die Synoptiker über die Lokalität des damals gewiß allgemein bekannten Faktums der Verläugnung des Petrus so gänzlich im Irrthum gewesen wären? Eins kommt jener Ansicht allerdings zu Gute, daß nämlich das hier erwähnte Verhör, die Hauptsache, in dem Verhör des Kaiphas nicht erwähnt wird, jene Frage des Hohenpriesters, die das Todesurtheil herbeiführte. Dessenungeachtet halten wir folgende Ansicht mit Zuversicht für die

richtige. Durch die Nebenbemerkung über Kaiphas V. 13. 14. war der Ev. veranlaßt worden, die Wegführung zu Kaiphas nicht ausdrücklich zu erwähnen, und erst V. 24. holt er dieses nach, so daß dort der Aor., wie sonst oft und gerade bei Nachholungen, plusquamperfektisch zu nehmen ist (Calv., de Dieu, Mey., Lücke, de W., auch Strauß ist nicht abgeneigt). Man wird zugeben müssen, daß, nachdem V. 13. Kaiphas ἀρχιερεύς genannt worden, der ἀρχιερεύς V. 15. nicht wohl ein anderer seyn kann; wozu auch die nähere Charakterisirung des Kaiphas, wenn nicht er, sondern Hannas das Verhör anstellte? Ja es kann in Frage gestellt werden, ob nicht V. 24. als Glossem anzusehen sei, indem sonstige parenthetische Einschaltungen kaum ohne eine Partikel wie οὖν δέ oder γάρ vorkommen werden. Vgl. V. 5. 14. 6, 23. 9, 14. 11, 2. 30. 51. Mtth. 14, 3. Daß Joh. aus dem Verhör des Kaiphas nur die Vorfragen erwähnt, wird man daraus erklären müssen, daß er das Bekenntniß Jesu über seine Messiaswürde aus der allgemeinen Ueberlieferung als bekannt voraussetzte; das vor Pilatus abgelegte, dessen Paulus als allgemein bekannt gedenkt, ist ja wohl auch dasselbe, nämlich, daß er der König Messias sei (1 Tim. 6, 13.).*) Hat nun Joh. aus dem Verhör vor Hannas nichts erwähnt, so ergiebt sich desto deutlicher, daß diese Vorstellung vor Hannas nur als ein Nebenakt anzusehen, sie geschah vielleicht nur darum, weil jener Palast nahe war und dem Manne, der selbst mehrere Jahre Hoherpriester gewesen und Apg. 4, 6. selbst vor dem Kaiphas als ἀρχιερεύς erwähnt wird, eine Ehre erzeigt werden sollte, oder auch um die Versammlung der Synedristen bei Kaiphas abzuwarten.

V. 15—18. Auch nach den anderen Evv. folgt Petrus von fern; nur Joh., der sich auch hier versteckt bezeichnet, berichtet von dem, was ihm näher angeht, daß er gleich mit dem Zuge in den Hofraum gekommen und daß er dem Petrus den Zutritt verschafft habe. Bei den Hebräern waren Frauen die Pförtnerinnen (Apg. 12, 13.). Die 4 Evv. stimmen im Berichte

---

*) K. 19, 7. setzt als bekannt voraus, daß Jesus verurtheilt worden, weil er sich für den Sohn Gottes erklärt.

einer dreimaligen Verläugnung des Petrus überein, bezeichnen aber die Fragenden und resp. die Lokalität verschieden. Dr. Paulus, um jede Differenz zum Rechte kommen zu lassen, bringt die Zahl der Verläugnungen auf acht, neuestens stellt Ebr. (II. S. 671.) Kombinationen auf, nach denen die abweichenden Angaben, jede in ihrer Art, berechtigt erscheinen. Gleich beim Eintritt scheint der Jünger sich durch sein ängstliches Wesen verrathen zu haben. Die laxe Moral des Rationalismus hat die Schuld des verläugnenden Jüngers völlig verwischt, bei Dr. Paulus (Komm. III. S. 649.) heißt es: «Es versteht sich, daß Petrus zwar Unwahrheiten gesagt hatte, aber nicht Lügen, weil die Fragenden alle nicht befugt waren, ihn zur Rede zu stellen. Nichts ist weniger auf ihn anzuwenden (!), als Jesu Wort vom ««Bekennen vor den Menschen.»» Doch läßt man bei Beurtheilung des Jüngers zu oft außer Acht, daß, wenn seine Lüge aus einer im Mangel an Glauben begründeten Feigheit kam, das Hineingehen in eine Umgebung, wo ihm, dem Verwunder des Malchus, bei Entdeckung der sichere Tod drohte, aus einem Muthe floß, den nur die innige Liebe zu Jesu eingeben konnte. Treffliche praktische Bemerkungen s. bei Mel. in der Abh. de infirmitate nostra, bei Luth. und Calv. — Um die Osterzeit ist es bei der hohen Lage von Jerusalem so kalt, daß bei Nachtzeit ein Wachtfeuer nicht entbehrt werden konnte. Nach Mtth. 26, 58. war Petrus nur nachgefolgt, um sogleich den Ausgang zu erfahren, nach Luk. 22, 61. könnte man indeß glauben, das Verhör habe in einem offenen Raume im unteren Geschosse stattgefunden, so daß auch die Reden vernommen werden konnten.

V. 19—24. Es ist natürlich, daß das Verhör mit Vorfragen begann, wie die hier erwähnten. Christus, der den Herodes und Pilatus ohne Antwort ließ (Luk. 23, 9. Joh. 19, 9.), hält es auch hier unter seiner Würde, genauer zu antworten, da es bei den Fragenden am Wahrheitssinne fehlt. Seine abweisende Antwort erscheint als Verletzung der der höchsten jüdischen Obrigkeit schuldigen Ehrerbietung, und es erfolgt eine Mißhandlung des Heiligen, bei der Chrys. in die Worte ausbricht: φρίξον οὐρανὲ, ἔκστηθι γῆ, τῇ τοῦ δεσπότου μακροθυμίᾳ

καὶ τῇ τῶν δούλων ἀγνωμοσύνῃ! Christus beruft sich einfach auf das gute Recht seiner Sache; es liegt hierin ein Beweis wider die buchstäbliche Anwendung von Mtth. 5, 39. — Ueber V. 24. s. oben.

V. 25—27. Nach Mtth. bekräftigt Petrus schon die zweite Verläugnung durch einen Schwur, die dritte durch wiederholte Verschwörungen. Nach den Synoptikern wird er das drittemal an seinem galiläischen Dialekt erkannt, welches das, was Joh. anführt, nicht ausschließt. Nach Luk. krähet der Hahn bei der dritten Verläugnung, und in demselben Augenblicke wirft der Herr — vielleicht eben aus dem Verhör durch den Vorhof abgeführt — einen schmerzlich-strafenden Blick auf den Jünger.

Erstes Verhör vor Pilatus. V. 28—40.

V. 28—32. Ohne Genehmigung des Landpflegers durfte das Todesurtheil, welches das Synedrium beschlossen, nicht vollstreckt werden, so geht der Zug zu diesem hin. Das Prätorium lag vielleicht auf der Burg Antonia, vielleicht war es der ehemalige Palast des Herodes, s. Winer u. d. W. Richthaus. *Πρωΐ* (nach Griesb., Lachm.) die vierte Nachtwache vor der Morgendämmerung; um 6 Uhr besteigt der Richter den Richtstuhl (19, 14.). Ueber *ἵνα φάγωσι* s. zu 13, 1. — Hier tritt nun Pilatus in der Geschichte auf, und ist von Joh. genauer gezeichnet, als von den anderen Evv. — so psychologisch anschaulich und mit dem, was wir sonst von vornehmen Römern jener Zeit wissen, so übereinstimmend, daß diese Schilderung allein schon für den historischen Charakter des Ev. ein merkwürdiges Zeugniß ist. Ueber den Charakter des Landpflegers s. zu V. 38. — Jesus wird in Begleitung einer Wache ins Innere des Palastes geschickt, nachgebend der religiösen Skrupulosität tritt Pilatus zur Untersuchung heraus; man darf vielleicht aus seiner Frage schließen, daß ihm von der beabsichtigten Gefangennehmung Jesu Anzeige gemacht worden war. Hätten ihn die Oberen nicht für todeswürdig gehalten, so würden sie ihn nicht zum Prokurator gebracht haben, nur die Kriminalurtheile bedurften seiner Bestätigung. Gemäß der auch in den verderbtesten Zeiten befolgten römischen Rechtspraxis (Apg. 25, 16.), und zumal da er

die unlauteren Gesinnungen der jüdischen Oberen kannte (Mtth. 27, 18.), verlangt Pilatus Angabe der Beschuldigung. Seine Unwillfährigkeit fürchtend, weigern sie sich. Ihren Trotz vergilt er, gemäß dem auch sonst von ihm bekannten Charakter, mit Hohn (vgl. 39. 19, 6. 19.). Von Mehreren, welche dies mißverstanden, wurde aus dieser Aufforderung des Pilatus gefolgert, daß die Juden das ius vitae et necis gehabt haben müßten (Selden de synedr. l. 2. c. 15. Wagenseil, confut. R. Lipm. S. 299. Bynäus de morte Christi l. 3. c. 1., vgl. dagegen Iken dissert. II.); bei den Worten *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν κτλ.* hilft man sich mit der Auskunft, an hohen Festtagen hätten die Juden nicht tödten dürfen. Allein, anderes zu geschweigen, so ergiebt sich das Gegentheil hinlänglich aus Jos. Antiq. 20, 9. 1., wo es heißt, daß Hannas die Abwesenheit des Prokurators benutzt hatte, an Jakobus *ὁ δίκαιος* das Todesurtheil vollstrecken zu lassen, daß er aber bei dem Präses Albinus angeklagt wurde, *ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον.* Durch jene höhnende Erwiederung des Pilatus wurden nun die Juden zur bestimmten Anklage genöthigt, wie die Frage des Landpflegers V. 33. zeigt, und hieher gehört Luk. 23, 2. — Durch die politische Anklage, Jesus habe sich zum Könige aufgeworfen, hoffen sie am ehesten durchzudringen, zwar werden sie später bewogen, die religiöse Seite der Anklage hervorzukehren (19, 7.), wenden sich indeß doch wieder zu der ersteren zurück (19, 12.), und da nun Aufruhr nach römischem Recht mit dem Kreuzestode bestraft zu werden pflegte, so gingen dadurch die prophetischen Aussprüche Jesu über seinen Kreuzestod (3, 14. 8, 28. 12, 32. — besonders merkwürdig Mtth. 16, 24.) in Erfüllung, während, falls die religiöse Anklage durchgedrungen wäre, die Steinigung erfolgt seyn würde. Aber die Worte bieten noch eine Schwierigkeit dar. Joh. leitet die Erfüllung der Weissagung schon daraus ab, daß die Juden überhaupt nicht das ius gladii hatten. Soll man nun sagen, ein römischer Prokurator würde den Tod niemals über Verbrechen erkannt haben, die bloß nach jüdischem Gesetze todeswürdig waren? So meint Neander S. 686. Aber 19, 7. bringen sie ja auf ihr jüdisches Gesetz; Hannas wurde von Al-

binus nicht wegen des Todesurtheils getadelt, nur wegen eigenmächtiger Ausführung; konnten die Römer, wie sie doch thaten, ihnen ihre väterlichen Gesetze garantiren, ohne die durch das Gesetz gebotenen Kriminalstrafen zu gewähren?*) Wenn die Juden bei Pilatus lieber den politischen Grund geltend machten, so scheint dies demnach nur in der Hoffnung, schneller zum Ziel zu gelangen, seinen Grund zu haben, und so scheint auch Joh. mit an das gedacht zu haben, was seine Erzählung hier voraussetzt, was er indeß nicht erwähnt, daß sie, um leichter die römische Bestätigung zu erhalten, die politische Anklage vorbringen mußten.

V. 33—35. Der Beklagte soll das Geständniß selbst ablegen. «Bist du der Judenkönig», fragt Pilatus und meint also: der bekannte, erwartete, der Messias. Man kann zweifelhaft seyn, was des Erlösers Gegenfrage beabsichtigt. Nach Ansicht der Neueren wollte Christus erfahren, ob Pilatus das Wort im römischen, also politischen, Sinne nehme, oder im jüdisch-theokratischen, um danach entweder die Frage zu bejahen oder zu verneinen (Mey., Olsh., Neand.). Kann aber dieser Gedanke in den Worten liegen? War nicht auch im Sinne der Juden «der Judenkönig» ein politischer Herrscher? Nach Cler. (Heum. ähnlich) will Christus erfahren, ob seine Frage aus Wahrheitsstreben hervorgegangen, oder ob nur inquisitorisch sei. Vielmehr ist mit den Aelteren (schon Chrys.) als Absicht der Frage anzusehen, ob wohl Pilatus selbst Christum so habe auftreten sehen, wie er es von jenem Judenkönige erwartete; es ist eine indirekte Hinweisung darauf, daß der Landpfleger den Ungrund der Beschuldigung wohl kenne, Calv.: responsum Christi huc tendit, in ea accusatione nihil esse coloris. Dem entspricht auch die Erwiederung des Landpflegers, er habe sich nicht um den Messias bekümmert. Beng.: hanc (posteriorem quaestionis) partem voluit Jesus observari a Pilato, Pil. priorem partem arripit non sine iracundia.

---

*) «Nach römischer Politik war sicher ein Statthalter nicht angewiesen, dem religiösen Fanatismus eines unterjochten Volks ein sonst gleichgültiges Opfer zu entreißen.» Hase Leben Jesu §. 117. 3. A.

V. 36. 37. Jesus bekennt sich zu seiner königlichen Würde, aber nicht im weltlichen Sinne. *Ἐκ τ. κ. τ.* kann nur die Abhängigkeit, den Zusammenhang bezeichnen, mithin «trägt nicht den Charakter der irdischen Weltverhältnisse an sich», oder auch strenger, worauf *ἐντεῦθεν* deutet, «ist nicht diesen Weltverhältnissen entstammt, nicht nach den Gesetzen dieser Welt an mich gekommen.» *Ἠγωνίζοντο*, nicht mit Beza certassent, sondern: sie würden kämpfen — von dem gegenwärtigen Augenblick und mit Rücksicht darauf, daß der Augenblick der Ueberlieferung Jesu noch nicht gekommen war (V. 31. 19, 16.). — Die Folgerung des Richters ist wohl hier nicht als Ironie gegen die niedrige Erscheinung Jesu anzusehen. *Οὐκοῦν* also, *οὔκουν* nonne und nonne ergo (Soph. Aj. V. 79. cf. Passow 4. A.). In der ganzen Hoheit seines Bewußtseyns spricht sich nun der Erlöser das Königthum zu, aber — im Reiche der Wahrheit. Die absolute Wahrheit in der höchsten aller geistigen Sphären, in der religiösen, zu offenbaren, ist sein Lebensberuf. Luth. hat *ὅτι* in der Bed. «daß» *εἰδικῶς* genommen, und nicht ausgedrückt, es ist aber kausal. *Εἰς τ. κ. ἐρχ.* in dem bedeutungsvollen Sinne, wie zu 3, 34. entwickelt wurde, wohl mit Hindeutung auf den höheren Ursprung, so daß es zur Vervollständigung des *γεγέννημαι* dient. *Εἶναι ἐκ τ. ἀλ.* (1 Joh. 2, 21. 3, 19.) = *ἐκ θεοῦ* f. 8, 47. 10, 24. 27. Liegt in diesem Zuruf, was Chrys. darin findet: *ἐπισπᾶται διὰ τούτων καὶ πείθει γενέσθαι τῶν λεγομένων ἀκροατήν*? Oder ist mit Beng. zu sagen: provocat a caecitate Pilati ad captum fidelium — ähnlich wie der Schluß von Mtth. 11, 19.?

V. 38. Das Urtheil über die Persönlichkeit des Landpflegers hängt namentlich von der Fassung dieses Ausspruchs ab. Am günstigsten für Pilatus ist das Urtheil Olsh.'s, welcher darin «den wehmüthigen Ausdruck innerer Trostlosigkeit», die Klage eines Wahrheitsforschers findet, der vergeblich alle Systeme durchforscht hat; auch Winer Realw. nimmt Pilatus in Schutz. Es wäre dann eine ähnliche Klage, wie sie mit grollender Wehmuth vom älteren Plinius ausgesprochen wird, die Wahrheit sei so dunkel, ut solum certum sit, nihil esse certi nec miserius quidquam homine nec superbius. Gegen diese Ansicht spricht schon die Analogie in etwas,

denn die so ernsten Wahrheitsforscher sind gewiß auch unter den römischen hohen Beamten nur in geringer Zahl zu finden gewesen, vgl. die Worte des Felix, mit denen er die Unterhaltung mit Paulus abbricht, Apg. 24, 25.) Sodann: war es dem Manne um Wahrheit zu thun, warum kehrt er sofort den Rücken und geht mit diesem Ausrufe hinweg? Warum fragt er nicht? Man kann sagen, es gehörte nicht zu seiner Pflicht als Inquirent, sich auf Dogmen einzulassen (Schweizer), allein wer hinderte ihn daran in diesem Privatverhör, ja hätte er nicht selbst als Inquirent noch etwas tiefer gehen können? Ferner: würde ein so ernster Freund religiöser Wahrheit von so laxen sittlichen Grundsätzen gewesen seyn, wie Pilatus? Würde ein wahrhaft ernster Römer einen nach seiner Ueberzeugung unschuldig Angeklagten aus bloßer Menschenfurcht dem Tode geopfert haben? Und endlich, als er 19, 9. an den Erlöser die Frage nach seinem Ursprunge richtet, würde dieser geschwiegen haben, wenn er bei dem Fragenden ein ernstes Bedürfniß voraussetzte? Wir urtheilen daher mit Neand. (vgl. Calv., Mey., Lücke): «Er war der Repräsentant der Denkweise eines großen Theils der Gebildeten, besonders der Vornehmen, in der damaligen römischen Welt, Solcher, welche, ganz im Weltsinne befangen, kein über das Weltliche hinausgehendes Bedürfniß in sich aufkeimen ließen.» *) Damit stimmt der Hohn gegen die Juden und gegen Jesum selbst zusammen in der Frage V. 37. u. 19, 5. s. oben zu V. 31. Auch ist mit einem solchen Charakter der Eindruck nicht unvereinbar, den K. 19, 7. 8. 12. Jesu Aeußerungen auf ihn machen, ebensowenig die Gutmüthigkeit, die ihn bewegt, den Schwärmer frei lassen zu wollen — zeigt doch der Ausgang, wie nachgiebig eine solche Gutmüthigkeit ohne Grund-

*) Vgl. Neanders Kirchengesch. Bd. I. S. 15. In demselben Sinne sagt später der Heide Cäcilius zu den Christen (bei Minutius, Octav. c. 12. §. 7. c. 13. §. 1. 11. 12.): «Wenn ihr weise seyn wollt, oder auch nur bescheiden, so hört auf, über die Zonen des Himmels und die Geheimnisse und Schicksale der Welt zu grübeln. Es ist hinreichend vor die Füße zu schauen, zumal für so ungelehrte, ungebildete, rohe und bäurische Leute, die nicht einmal in bürgerlichen Dingen ein Urtheil haben, geschweige in geistigen.»

säße ist! Was die sonstigen geschichtlichen Zeugnisse über den Mann anlangt, so nennt ihn Philo leg. ad Caj. τὴν φύσιν ἀκαμπὴς κ. μετὰ αὐθάδους ἀμείλικτος; Jos. und Philo berichten mehrere willkührliche und von Feindseligkeit gegen das jüdische Volk zeugende Handlungen von ihm, durch welche Aufstände erregt wurden. Er wurde deshalb entsetzt, und ist, wie Eus. hist. eccl. 2, 7. mit Berufung auf griechische Historiker berichtet, durch Selbstmord gestorben. — Da er in des Erlösers Erwiederung den Schwärmer zu erkennen meint, spricht er das Urtheil seiner Unschuld aus.

V. 39. 40. Pilatus entnimmt aus den ferneren Anschuldigungen der Synedristen, daß Jesus in die Gerichtsbarkeit des Herodes gehört und sucht die Last von seinem eigenen Gewissen abzuwälzen. Vergebens — ihm wird sie wieder zugeschoben, indem Herodes den Angeklagten zurücksendet. Vergebens benutzt er auch die, ihrem Ursprunge nach uns unbekannte, Sitte, am Pascha einen Gefangenen frei zu geben; der Heilige Gottes und ein Räuber stehen zur Wahl vor dem Volke — von den fanatischen Priestern beredet, wählen sie den Räuber.

Kapitel 19.

Geißelung Jesu. V. 1—6.

V. 1—3. Bei Joh. wird diese Geißelung ohne Motivirung eingeführt, erst aus V. 5—7. erkennt man als Absicht, dem Blutdurste des Volkes durch diese harte Mißhandlung einige Genüge zu thun, und so Jesum zu befreien; auch weist Luk. 23, 16. darauf hin. Dagegen erscheint es nach Mtth. 27, 26. Mrk. 15, 15., als sei die Geißelung, wie sonst öfter, nur die Vorbereitung zur Kreuzigung gewesen (Heyne opusc. acad. Vol. III. Cur virgis caesi Romano more, qui mox securi percutiendi essent). Der anscheinende Widerspruch findet darin seine Lösung, daß diese Geißelung, die als gelindere Strafe ausgeübt wurde (Hug Freib. Zeitschr. V. S. 4. meint, als inquisitorische Tortur) — da das Mittel seinen Endzweck nicht erreichte — nachher die Stelle derjenigen Geißelung vertrat, die der Kreuzi-

gung vorausging. Da der Prokurator keine Liktoren hatte, die nur dem Präses von Syrien zukamen, so sind hier Soldaten die Vollstrecker der Strafe; es läßt sich erwarten, daß sie dieselbe nicht ohne Härte ausführten, sie führte auch sonst zuweilen den Tod herbei (Cicero act. 10. in Verr. c. 54.). Sie verbinden, wie die Kriegsleute des Antipas, Hohn damit, der Mantel (Luk. 23, 11.), war wohl noch zur Hand, so ahmen sie das Ceremoniel einer morgenländischen Königshuldigung nach. *) Und das Bild, welches hier der rohe Uebermuth der Soldaten wie im Spiele des Zufalles schafft, ist der rührendste Ausdruck göttlicher Majestät in Knechtsgestalt, und daher auch der erhabenste Vorwurf christlicher Kunst geworden! Was wäre der Menschheit ohne dieses Bild freiwillig erniedrigter Majestät verloren gegangen! Was ist es durch alle Zeiten hin in Palästen, Hütten und Zellen für eine still gewaltige Predigt gewesen! Ein gesteinigter Christus — welch ein ganz anderer Eindruck!

V. 4. 5. Nach Hug will Pilatus durch die Vorführung des schmählich Zergeißelten dem Volke beweisen, daß derselbe die quaestio per tormentá überstanden, ohne daß eine Schuld zum Vorschein gekommen sei. Aber in den Worten liegt dies nicht angedeutet, und Luk. 23, 16. ist gegen eine quaestio per tormenta. Was der Landpfleger mit dem Vorführen will, muß man allerdings zwischen den Zeilen lesen, der Gegensatz dazu ist das Abführen zur Richtstätte. Ἴδε ὁ ἄνθρ. übersetzt Luth.: «sehet welch' ein Mensch», und Aug. sagt: si regi invidetis, iam parcite, quia deiectum videtis; flagellatus est, amaris conviciis illusus, fervet ignominia, fervescit invidia; dies die gewöhnliche Ansicht, auch nach Olsh. ist es «der Ausdruck der innersten Theilnahme.» Nach Grot., Neand. ist dagegen der Sinn: «Ist der ein Solcher, von dem sich glauben läßt, daß er sich zum Könige aufwerfen wollte?» Diese Erklärung halten wir für unzulässig, auch der trotzigste Rebell hätte sich die Geißelung und Verhöh-

*) Aehnliches erzählt Vopiscus vom Proculus §. 2.: quum in convivio quodam ad latrunculos luderetur, atque ipse decies imperator exisset, quidam non ignobilis scurra Ave, inquit, Auguste! allataque lana purpurea humero eius ingessit eumque adoravit.

nung gefallen lassen müssen. Dagegen ist allerdings möglich, daß Pilatus durch den Ausruf das Mitleid erregen wollte, und die Sprache ist nicht dagegen, denn ἴδε kann auch auf die Qualität des Vorgezeigten sich beziehen, wie V. 14. Indeß könnte der Ausruf auch nur das Vorhandenseyn anzeigen: «da ist er wieder!»

V. 6. 7. Da die Volksoberen und ihre Leute abermals auf den Tod dringen, so folgt ein gleicher Hohn von Seiten des Landpflegers, wie 18, 31. Nun greifen sie nach dem religiösen Anklagegrunde, und verlangen die Strafe, die den falschen Propheten bestimmt ist (5 M. 13, 1 ff. 3 M. 24, 16.).

Zweites Verhör des Pilatus und Richtspruch. V. 8—16.

V. 8. 9. In dem indifferenten Weltmanne ist doch die Ahnung von einer überirdischen Welt noch nicht ganz erstickt, einen ungewöhnlichen Eindruck hat die Erscheinung Jesu bereits auf ihn gemacht, da sie nun diesen Jesus als einen Gottessohn bezeichnen, erwacht in Pilatus die Erinnerung an die Mythen von den Göttererscheinungen auf Erden. Das neue Verhör bezieht sich nicht auf den irdischen Geburtsort, er wußte bereits, daß Jesus ein Galiläer sei, die Frage πόθεν umfaßt zugleich, wie 9, 29. (vgl. ἐντεῦθεν 18, 36.), die Beschaffenheit. Arrian dissert. Epictet. l. 3. c. 1.: «Das hat mir nicht Epiktet gesagt — πόθεν γὰρ ἐκεῖνος; — sondern ein Gott!» Wenn Jesus hierauf schweigt, so muß man schließen, daß er dem Manne keine Empfänglichkeit für die Antwort zugetraut hat.

V. 10—12. In der Antwort Christi wird ἐξουσία von Calv., Pisc. als Bezeichnung der Amtsgewalt angesehen (Röm. 13, 1. 4.): «deine Gewalt stammt von göttlicher Anordnung, darum haben die Juden, welche die von Gott eingesetzte Obrigkeit zur Dienerin ihrer Willkühr machen, größere Schuld.» Aber dieser Kausalzusammenhang von διὰ τοῦτο ist sehr versteckt. Von Chrys. an verstehen die Meisten unter ἐξουσία die faktische Gewalt Jesum zu richten, wofür auch das neutr. δεδομένον mehr spricht. Schwierig ist dann διὰ τοῦτο, welches Heum. «doch» erklärt, Lampe: «darum, weil die Juden keine solche Macht haben», Grot.: «weil Gott so besonders für mich sorgt,

was die Juden aus den Weissagungen wissen können.» Am besten Neand., de W.: «weil du fast willenlos, durch die Ränke des Synedriums genöthigt, mich verurtheilst.» So liegt in diesen Worten eine Demüthigung der Anmaßung des Pilatus (Chrys.: *κατασπῶν αὐτοῦ τὸ φρόνημα κ. τὸν τῦφον*), aber auch eine hohe Milde in der Unterscheidung der Schwachheitssünde und der mehr absichtlichen Verblendung. Wer wird sich überreden, daß eine solche Antwort dem fingirenden Ev. und nicht Christo selbst angehöre?! *Ὁ παραδιδούς* kollektivisch von den Juden, Beng.: Kaiphas. — Pilatus scheint das Hohe dieser Antwort einigermaßen gefühlt zu haben, der Angeklagte tritt gleichsam selbst als Richter seines Richters auf, daher bei dem Landpfleger keine gesteigerte Empfindlichkeit, sondern noch größeres Wohlwollen. Aber die schlaue Priesterpartei weiß den Mann bei seiner schwächsten Seite zu fassen. Wer Gott nicht über alles fürchtet, ist dazu verdammt, vor Menschen zu zittern. Amicus Caesaris war Ehrentitel der Legaten und Präfekten, und von dem argwöhnischen Tiberius sagt Tacitus annal. 3, 38.: majestatis crimen omnium accusationum complementum erat. *Ἀντιλέγειν* auch vom faktischen Widerstreben. Gerade derjenigen Gefahr, welcher Pilatus jetzt durch Preisgebung der Unschuld entging, ist er etliche Jahre danach doch unterlegen.

V. 13—16. Der Richterspruch wurde sub divo gesprochen, nicht de plano oder ex aequo loco, sondern ex superiori. Dort stand der Richtstuhl auf einem Mosaikboden, pavimentum tessellatum (Sueton Caes. c. 46.). Ist bei *Γαββαθᾶ* die Lesart mit Einem *β* die richtige, so ist die wahrscheinlichste Ableitung die von גַּבְּתָא Rücken, wegen der gewölbten Form (s. m. Beitr. zur Spracherkl. des N. T. S. 119—123.). Ueber *παρασκευὴ τ. πάσχα* s. oben S. 305. Nach Mrk. 15, 25. ist Jesus um die dritte (unsere neunte) Stunde gekreuzigt worden, damit läßt sich nicht vereinigen, daß erst um die 6te Stunde, also um Mittag, das Urtheil gesprochen worden seyn soll. Am leichtesten ist die Ausgleichung bei der Annahme, die sich schon zu 1, 40. empfahl, daß Joh. der römischen Stundenzählung folgt, daß es mithin die 6te Morgenstunde ist. Mit Unrecht behauptet de W., dies sei «offenbar zu früh.» Wenn die Synedristen

πρωΐ, d. i. zwischen 3 und 6 Uhr — man sieht aus Mrk. 1, 35. Joh. 20, 1., daß πρωΐ vor Sonnenaufgang bedeutet — die Anklage betrieben, so ist es ganz glaublich, daß gleich mit Sonnenaufgang der Urtheilsspruch erfolgte. *) Auch um allzugroßes Aufsehen im Volk zu vermeiden, werden sie den Urtheilsspruch in aller Frühe zu erlangen gesucht haben. — So weit geht der Ernst des Pilatus doch nicht, daß er wenigstens jetzt den Sarkasmus unterdrückte.

Die Kreuzigung und der Tod des Herrn. V. 17—30.

V. 17. 18. Die Kreuzigung wurde nach römischem Gebrauch vor der Stadt vollzogen (so Plautus und Cic. bei Hug Freib. Zeitschr. V. S. 11.), ebenso nach jüdischem Gesetz. Daß die Verurtheilten das Kreuz selbst tragen mußten, berichtet auch Plut. de sera numinis vind. c. 9. Γολγοθᾶ, euphonisch für das chald. גָּלְגָּלְתָּא «der Schädel» **). Gewöhnlich erklärt «Ort, wo die Schädel der Verurtheilten liegen», der gen. κρανίου bildet dann das comp. (Fritzsche zu Mrk. 15, 22.), doch erwartet man den gen. plur. und im Aram. vielmehr בֵּית גָּלְגָּלָת. Daher schon Beng. ad Mtth. von der Schädelform, und Thenius in Illgens Zeitschr. f. Kircheng. 1842. 3. H. weist nach, daß ein so geformter Hügel nördlich vor der Stadt lag. — Ueber das Kreuz und die damit verbundenen Leiden ist noch immer am lehrreichsten Lipsius de cruce, zuerst Antw. 1595. Bis auf einen Schurz um den Leib wurden die Verurtheilten entkleidet, mit Stricken auf das nur etwa mannshohe Kreuz hinaufgezogen, Hände und Füße zunächst angebunden, dann angenagelt. Die Annagelung der Füße war von Dr. Paulus so scheinbar bestritten worden, daß die Meisten sie aufgaben, durch Hug a. a. O. und Bähr (s. Litt. bei Hase Leben Jesu §. 120. und Lücke zu 20, 25.) darf man sie nunmehr als völlig erwiesen ansehen.

---

*) Vor aufgegangener Sonne war kein römischer Rechtsspruch gültig. Gellius noctes Att. 14, 7.: senatus consulta ante exortum solem aut post solis occasum facta, rata non esse.

**) Man sollte die Form גַּלְגַּלְתָּא erwarten, aber Buxtorf lex. Talm. kennt nur גֻּלְגַּלְתָּא, auch hat das Targum 2 Kg. 9, 35. גוּלְגַּלְתָּא.

V. 19—22. Ueber dem Haupte des Verbrechers zeigte eine Inschrift, titulus, das Verbrechen an, und «durch den ironischen Lapidarstyl des Prokurators wurde dies die erste öffentliche Anerkennung Jesu in den drei Weltsprachen», das Hebr. (oder eigentlich Chald.) für die Palästinenser, das Griechische für die vielen Fremden, das Lat. als die Sprache der gebietenden Obrigkeit. Der Imp. praes. γράφε, welcher sonst mit der Neg. steht, wenn ein Begonnenes unterbrochen werden soll, ist hier daraus zu erklären, daß die Handlung als widerruflich betrachtet wird. Dem tritt im Munde des Pilatus das Perf. entgegen.

V. 23. 24. Die einzige irdische Verlassenschaft des Erlösers fällt nicht den Seinigen zu, sondern, gemäß dem römischen Gesetze, den Vollstreckern des Todesurtheils. Unter den ἱμάτια ist zu begreifen das Oberkleid, der Gürtel, das leinene Hemd u. s. w., das Unterkleid ist aus Einem Stück gewebet, wie das Kleid des Hohenpriesters (Jos. antiq. 3, 7. 4.); nach einer Nachricht bei Isid. Pelus. epp. 1, 74. trugen es in Galiläa gerade die ärmeren Klassen. Es werden vier Theile gemacht, ein römisches Kommando nämlich pflegte nicht aus drei, sondern aus vier Mann zu bestehen (Apg. 12, 4.); um das Unterkleid wird geloost, da es nicht verdorben werden sollte. Dieser Vorfall ruft die Leidensschilderung Ps. 22. ins Gedächtniß. Zwar sind es seine eigenen Drangsale, von denen David in Ps. 22. spricht, aber die Hoffnungen, zu denen er sich von V. 24. an aufschwingt, sind so außerordentlich und historisch so unerklärlich — wenn er seine Errettung ein Gastmahl nennt, wovon Arme und Reiche zehren, in Folge dessen alle Geschlechter der Heiden sich bekehren werden — daß man nicht umhin kann, einen ekstatisch-prophetischen Zustand bei ihm anzuerkennen. Derselbe prophetische Geist läßt ihn auch im Einzelnen Ausdrücke gebrauchen, die bei dem Leiden des Herrn buchstäbliche Erfüllung erhalten. Den Sing. ἱματισμός versteht der Ev. in der genau nach den LXX. citirten Stelle von dem Unterkleide.

V. 25—27. Die galiläischen Frauen, die Jesu nach Jerusalem gefolgt (Mtth. 27, 55.), versammeln sich auch hier an der Schmerzensstätte. Nach der gangbar gewordenen Ansicht ist

Κλωπᾶς=*Ἀλφαῖος* חַלְפַּי, vgl. aber die S. 187. citirte Schrift von Schaf, über Wieselers Hypothese *) s. Ebr. zu d. St. Von den sieben Worten am Kreuz findet sich eines bei Mtth., drei bei Luk., drei bei Joh. Die rührende Scene, welche zeigt, daß mitten in seinen letzten Kämpfen der Erlöser die persönlichen, irdischen Bande und Pflichten nicht vergißt, berichtet nur derjenige Jünger, den sie unmittelbar anging. Bei der geringen Höhe des Kreuzes hatte die Mutter die sechs bangen Schmerzensstunden hindurch im Antlitze des göttlichen Sohnes seine Kämpfe und seine Siege lesen können: je weniger sie in diesen Augenblicken ein Wort über persönliche Verhältnisse aus seinem Munde zu vernehmen erwarten durfte, desto ergreifender muß diese Anrede ihr gewesen seyn. Daß Joseph ihr Gatte damals nicht mehr lebte, geht aus jenem Worte des Erlösers mit Sicherheit hervor; aber man hat es auch befremdend gefunden, daß die sorgende Mutter nicht den *ἀδελφοῖς* — mögen es nun Brüder oder Vettern seyn — übertragen wird. Allein diese *ἀδελφοί* waren damals noch ungläubig; auch die äußeren Verhältnisse des Joh. können gerade ihm diese Pflege erleichtert haben, und endlich — wenn nun gerade er vorzugsweise ein kindliches Gemüth besaß? — Denkt man bei *εἰς τὰ ἴδια* an das väterliche Haus des Joh. in Galiläa, so muß man sich entschließen, *ἀπ᾽ ἐκείνης τῆς ὥρας* sehr ungenau zu nehmen, denn die Apostel bleiben sämmtlich noch die ganze Festwoche in der Hauptstadt (20, 26.). Berechtigt vielleicht die Bekanntschaft des Joh. mit dem Hohenpriester zur Annahme, daß er auch in Jerusalem ein Haus besaß? Indeß braucht man allerdings *εἰς τὰ ἴδια* nicht vom eigenen Besitzthum zu verstehen, es kann der Sinn seyn: «er nahm sie zu sich und behielt sie späterhin, wo er auch war, bei sich.»

V. 28. 29. Nach der gewöhnlichen Erklärung verbindet man den Zwecksatz *ἵνα κτλ.* mit *λέγει* (vgl. 14, 31.). Der Zwecksatz spricht dann das subjektive Urtheil des Ev. aus, welcher auf die Erfüllung von Ps. 22, 16.: «Meine Zunge klebet

---

*) Nach dieser ist Salome die Schwester der Mutter Jesu und Johannes ein Vetter Jesu, also schon durch die Geburt zur Sorge für Maria verpflichtet, Stud. u. Krit. 1840. S. 669 f.

an meinem Gaumen» aufmerksam machen will.*) Erst nachdem er den Leidensbecher vollkommen ausgetrunken, gönnt sich der sterbende Erlöser eine Erquickung, und erfüllt damit wiederum einen Zug des Leidensgemäldes von Ps. 22. Bedenken gegen diese Fassung erweckt nur die ungenaue Schriftanführung, während man Verweisung auf eine bestimmte Stelle erwartet, s. V. 24. 36. 37. 2, 17. 12, 37 f. Auf 17, 12. kann man sich nicht zum Gegenbeweis berufen, da dort auf keine einzelne Schriftstelle hingeblickt wird. So hat denn Semler folgende Erkl. gegeben: postea cum sciret Jesus, iam omnia ista in ipso completa esse, quibus opus esset, ut scripturae oracula eventu non carerent, dixit: sitio. So diente der Finalsatz zu näherer Bestimmung des Vorhergehenden, wie K. 11, 4. Ebenso konstruirt van Hengel (adnotatio in N. T. Amst. 1824.) und schließt dem Sinne nach V. 30. folgendermaßen an: «Sich bewußt, daß alles erfüllt sei, drückt er seinen Durst aus, und nachdem er getrunken und Kraft gewonnen, ruft er nun laut.» Dieser Sinn ist weder indicirt, noch erscheint er sehr angemessen; doch ist die Frage, ob man nicht dieser Konstruktion den Vorzug geben soll. Schon bei der Ankunft auf dem Richtplatze war, nach einer auch im Talmud erwähnten Gewohnheit, dem Verurtheilten ein gewürzter Wein gereicht worden, welcher zur Betäubung diente. Diesen hatte Christus, nachdem er ihn gekostet, zurückgewiesen, denn er wollte mit vollem Bewußtseyn leiden und sterben. Später wird ein verhöhnendes Anbieten vom Essig Luk. 23, 36. erwähnt, welches indeß als ein von dem unsrigen verschiedenes Faktum erscheint. Dagegen trifft, was hier Joh. erzählt, wahrscheinlich mit Mtth. 27, 48. Mrk. 15, 36. zusammen; wenn auf den Ausruf: «Eli, Eli» u. s. w. bei Mtth. Einer einen Trunk herbeibringt, so sieht man nicht recht die Veranlassung, vielleicht ist das «mich dürstet» bald auf den von Mtth. erwähnten Aus-

---

*) Nach der gangbaren Ansicht soll eine Hinweisung auf Psalm 69, 22. stattfinden: εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος. Doch tritt das διψῶ hier nicht als Hauptbegriff heraus, und das Essigreichen ist für Christus eine Wohlthat, im Psalm dagegen Bild der Kränkung, auch Mtth. 27, 34. wird nicht auf Ps. 69. verwiesen.

ruf gefolgt. Der morgenländische Ysop, welcher ellenlang wird, ließ sich passend als Stengel gebrauchen. Als einer, dessen Sterben nicht ein Leiden, sondern eine That ist (Joh. 10, 18.), tritt der Erlöser, im klaren Bewußtseyn des Augenblicks, in dem sein Leben endet, dem Tode entgegen und bezeugt, daß seine Aufgabe gelöst sei.

Kreuzabnahme und Begräbniß. V. 31—42.

V. 31—35. Nach jüdischem Gesetz mußten die Gehängten noch an demselben Tage abgenommen werden (5 M. 21, 23.), zumal an Festtagen, und dieser Festtag war vorzugsweise heilig, über ἦν γὰρ κτλ. s. oben S. 305. Die Römer waren in diesem Stücke willfährig. Παρασκευή nicht von dem Vorbereitungstag auf das Fest, sondern auf den Sabbath (V. 42.). Das crurifragium ist von Vielen als Tödtungsmittel angesehen worden. Aber an und für sich ist es nicht geeignet, den Tod herbeizuführen, Neand. S. 709. verweist in dieser Hinsicht auf Polyb. hist. I. c. 80. §. 13. und auf Ammian Marc. hist. 14, 9., wo ausdrücklich hinzugesetzt wird: fractis cruribus occiduntur. Nicht immer war das Zerschlagen der Beine mit der Kreuzigung verbunden, daher auch die Juden den Pilatus erst um Erlaubniß bitten, sondern es war eine besondere Schärfung der Strafe (Hug a. a. O. S. 64.). Da diejenigen, welche nur wenige Stunden am Kreuz gehangen hatten, wieder hergestellt werden konnten, so wurde diese grausame Handlung vorgenommen, um die Wiederherstellung zu verhindern; wahrscheinlich ließ man sie in dem elenden Zustande verschmachten. Von beiden Seiten herzutretend übten die Soldaten ihr Werk zuvörderst an den Mitgekreuzigten; bei Jesus erscheint ihnen der Strafakt als überflüssig, da sie die Kennzeichen des Todes an ihm entdecken; um sich dessen jedoch noch zu vergewissern, stößt einer von ihnen mit der Lanze in die Seite des Herrn, vgl. ein Beispiel eines solchen Gnadenstoßes mit der Lanze aus der Märtyrergeschichte der Acta sanctorum bei Neander S. 709. Daß bei Christo dieser Stich den Tod herbeiführen mußte, wenn er noch nicht erfolgt war, ergiebt sich aus der Größe der Wunde, denn Thomas wird aufgefordert, nicht seine Finger, sondern seine

Hand in die Seite zu legen (20, 27.), so hat also nicht bloß die Spitze der Lanze, sondern auch der breite Theil derselben den Körper durchdrungen. — Das Faktum des Ergusses von Blut und Wasser macht schon an sich anatomische Schwierigkeit, und noch schwieriger erscheint die Beantwortung der Frage, zu welchem Zweck der Ev. es anführe, zumal wenn man auf die ernstliche Betheurung V. 35. achtet. Neand. hat sich auf eine kurze Bemerkung beschränkt S. 712., Lücke läßt Alles unentschieden und die Straußischen Einwendungen unerörtert. Beginnen wir mit der Erklärung von V. 35. Was zunächst die Konstruktion anlangt, so möchte man nach 20, 31. auch hier ἵνα κτλ. von μεμαρτύρηκε abhängig machen und das Dazwischenliegende als Parenthese ansehen. Vorzüglicher ist es aber wohl, vor ἵνα etwas zu ergänzen «und schreibt dieses», wie 3, 8. (de W.). Was nun die ganze Fassung dieses Zeugnisses betrifft, so finden Weiße (II. 326 ff.), Lützelberger (S. 192.), Schweizer (S. 60.) dasselbe im höchsten Grade seltsam und geschraubt, die praet. in μεμαρτύρηκε und ἐκεῖνος sprechen, wie sie meinen, deutlich dafür, daß sich der Urheber desselben von dem Ev. unterscheide oder sich als davon verschieden verrathe. Es wird erwidert: das perf. μεμαρτύρηκε könne wie K. 1, 34. heißen: «er will bezeugt haben», und außerdem hält man das Präs. οἶδεν entgegen, dessen Gewicht Schweizer nur durch die Bemerkung zu entfernen weiß, der spätere Skribent habe sich den Joh. auch noch im Himmel mitthätig gedacht. Eine gewisse Umständlichkeit haben allerdings diese Worte, aber warum soll nicht der Ev. sich zunächst auf seine Autorität als Wahrheitszeuge berufen haben und danach auf sein innerstes Bewußtseyn von der Wahrheit? — Was ist es nun, was er so feierlich bezeugt und wodurch er den christlichen Glauben der Leser unterstützen will? Ist es eben der Ausfluß von Wasser und Blut aus der Wunde, worin besteht alsdann das Glaubenselement? Am nächsten liegt die Annahme, er wolle im Gegensatz zur Behauptung eines Scheintodes die Realität des Todes Jesu bewähren (Beza, Semler, Rosenm., Kuin., Neand.). Dem steht jedoch zunächst entgegen, daß sich in der ersten Kirche keine Zweifel gegen die Realität des Todes Jesu geregt haben — nach Weiße

das stärkste Zeugniß gegen die Annahme eines Scheintodes. Ferner: kann denn das Ausfließen von Wasser und Blut den erfolgten Tod bestätigen? Schon Calv. verweist darauf, daß «das gerinnende Blut sich in Wasser auflöse.» Aber von Strauß ist urgirt worden, daß nur außerhalb des Körpers das Blut sich in Blutkuchen und Wasser zersetze. Wie jedoch, wenn der Verfasser des Ev. sammt jenen Soldaten in dem, was ausfloß, irrthümlich eine solche Zersetzung sah? oder wenn er, wie Strauß will, von jenem Irrthum ausgehend das ganze Faktum erfunden hat, «um eine sichere Probe von dem Tode Jesu zu bekommen?» Allein, wenn der Ev. schreibt: «sogleich kam Wasser und Blut heraus», so sieht dieses nicht danach aus, als ob man an geronnene Blutklumpen zu denken hätte, vielmehr scheint man an flüssiges Blut denken zu müssen und wenn dies, so kann die Absicht des Ev. nicht seyn, den würklichen Tod Jesu zu beweisen. Hat er nun vielleicht vorausgesetzt, der Tod sei erst durch den Stich herbeigeführt worden, und hat durch dieses Wasser und Blut gegen die Doketen die wahre Leiblichkeit Christi erweisen wollen? (Hammond, Paul., Olsh.). Allein warum ist dann auch von Wasser die Rede? Wird nicht dadurch die Sache ins Wunderbare gerückt? In der That betrachtet die alte Kirche bis auf Calov und Beng. herab das Faktum als ein mysteriöses. Ambros. in Luc. c. 23.: in corporibus nostris sanguis post mortem congelascit, sed hoc loco adhuc fluidus est, ebenso Orig. c. Cels. II. 36. und Euthym.: ἐκ νεκροῦ γὰρ ἀνθρώπου, κἂν μυριάκις νύξῃ τις, οὐκ ἐξελεύσεται αἷμα. Mit Beziehung auf 1 Joh. 5, 6. fanden sie darin symbolischerweise die zwei von Christo sich ergießenden Heilquellen der Kirche, das Taufwasser und den Abendmahlswein vorgebildet. Umgekehrt wurde von Weiße behauptet: aus dieser mystischen Fassung der Stelle 1 Joh. 5. sei die Erfindung dieses angeblichen Faktums hervorgegangen. Wie aber? Ist es richtig, daß V. 35. sich nur auf die letzten Worte von V. 34. bezieht? Das Gegentheil wird durch γάρ V. 36. erwiesen; V. 36. u. 37. zeigen, daß das Zeugniß des Ev. vorzüglich der Thatsache gilt, daß nach göttlicher Fügung der Körper Jesu in jeder Hinsicht unverstümmelt blieb. Unter diesen Umständen muß es dahin gestellt blei-

ben, ob der Ev. den Ausfluß von Blut und Wasser mit einem besondern Endzweck anführte oder nur im historischen Interesse in Verbindung mit der Erwähnung jenes Lanzenstiches. — Wie ist nun das Faktum anatomisch anzusehen? Man könnte annehmen, Jesus sei erst durch den Lanzenstich getödtet worden. Von dieser Ansicht aus ließe sich sagen, *αἷμα καὶ ὕδωρ* sei eine röthliche Lymphe (Paulus) — welches jedoch der Tiefe der Wunde widerspricht — oder es sei das sogenannte Gliedwasser, welches bei Verblutung in freier Luft auf das Blut folgt (Hase 3. A.). Aber um vieles wahrscheinlicher ist es doch, daß der Ev. die Ansicht von dem erfolgten Tode, die er den Soldaten beilegt, selbst theilt. So fragt sich also: kann aus Leichnamen Blut und Wasser herausfließen? Die Angaben hierüber widersprechen sich. Krabbe (Leben Jesu S. 508.) giebt an, daß die Anatomen die Zersetzung des Blutes in Blutkuchen und Blutwasser in Leichnamen bestätigen, Hase (Leben J. 2. A. S. 258.), daß gerade beim Beginn der Fäulniß des Leichnams Blut und Wasser herausfließe, Winer (Realwörterb. I. 673.), daß Blut und Wasser an solchen Stellen herausfließe, wo die großen Venen liegen, Strauß und de W. berichten auf das Zeugniß von Anatomen, daß binnen einer Stunde nach dem Tode das Blut gerinne und nichts mehr ausfließe, und dies ist allerdings die Angabe der Anatomen im Allgemeinen; die abweichenden Zeugnisse entstehen aber daraus, daß es auf die Zeit der Secirung, auf den klimatischen Einfluß und namentlich auf die Beschaffenheit der Krankheit ankommt. Auch kommt dabei in Betracht, welche Theile des Körpers die Lanze berührte. Schon Calv., Grot. und dann der Arzt Gruner meinen, es sei der Herzbeutel getroffen worden, in dem sich namentlich bei starker Beängstigung ein Dunst sammelt, der sich, wenn er an die Luft kommt, in Wasser verwandelt (Hildebrandt Anatom. III. S. 308.). Diese Auskunft ist jedoch sehr prekär (Strauß II. S. 549.). Zu einem neuen und, wie es scheint, befriedigenden Resultate ist die Frage durch die gelehrte Untersuchung bei Ebrard (II. S. 698 ff.) geführt worden. Er macht auf Grund ärztlicher Zeugnisse namentlich auf den Einfluß aufmerksam, welchen Muskeldehnung und Sugillationen auf den Blutzustand Leiden-

der und Gestorbener ausüben, und schließt seine Untersuchung mit dem Resultate ab: «Die Lanze konnte mehrere Gefäße treffen, sie konnte sugillirte Stellen berühren, wo serum und placenta geschieden waren und ersteres allein ausfloß, und beim tieferen Eingehen konnte sie Stellen flüssigen Blutes treffen.»

V. 36. 37. Daß der Körper Jesu jene Verstümmelung nicht erlitt, sondern nur mit einer Lanze durchbohrt wurde, war eine Ausnahme, wodurch auch in diesem zufälligen Stücke Christus, das wahre Osterlamm der geistigen Gemeinde, dem alttestam. Paschalamm gleichgestellt wurde (2 Mos. 12, 46.); auch wurde dadurch eine Weissagung des Zacharja erfüllt, welche bestimmt von dem Tode des Messias zu sprechen scheint, wiewohl ihre Auslegung, sowie die Auslegung dieses merkwürdigen Propheten überhaupt noch ins Mysterium gehüllt ist. Daß man Zach. 12, 10. דָּקַר nicht mit Calv., Grot., Rosenm. metaphorisch nehmen könne «verletzen», ist neuerdings nicht nur von Hengstenb. nachgewiesen, sondern auch von Hitzig, Ewald anerkannt worden; dann kann freilich der Durchbohrte, welcher redend eingeführt wird, nicht Jehovah seyn, sondern es ist jener mysteriöse Engel des Herrn, welcher eben bei diesem Propheten öfter auftritt. Ὄψονται geht bei dem Propheten selbst und bei dem Ev. auf das reuige Anschauen (8, 28.). Bemerkenswerth ist noch die Uebereinstimmung der wortgetreuen Uebersetzung der alttest. Stelle hier mit der Offb. 1, 7., während die LXX. die metaphorische Bedeutung ausdrücken: ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο.

V. 38—40. Der Beweis der Verehrung, den die beiden geheimen vornehmen Anhänger dem Erblichenen geben, ist um so merkwürdiger, da durch diesen seinen schmählichen Tod der Glaube, den sie an ihn hatten und die Hoffnungen, die sie an ihn knüpften, widerlegt zu seyn schienen. Um wie viel erstarkter erscheint Nikodemus hier, als K. 7, 51.! Nun hat er den Ausspruch 3, 14. verstanden. Nach Luk. 23, 53. möchte man glauben, Joseph habe selbst die Herabnahme des Leichnams vom Kreuze bewürkt, wogegen es nach Joh. scheint, daß dieselbe schon vorher von den Soldaten vollzogen worden, denn αἴρειν muß man hier anders als V. 31. verstehen «hinwegnehmen.» So

hat sich also Joseph den von den Soldaten herabgenommenen Leichnam übergeben lassen (vgl. Mtth. 27, 58. Mrk. 15, 43 ff.) *). — Das große Quantum von pulverisirten Myrrhen und Aloe, das zwischen die Binden gestreuet wurde, entspricht der Größe der Verehrung des Nikodemus.

V. 41. 42. Nach den Synoptikern gehört das Grab dem Joseph selbst und auch Joh. läßt darauf schließen, denn in jedes beliebige neue Familiengrab konnten sie doch nicht den Leichnam eines Gekreuzigten hineinlegen. Wenn aber die Nähe dieses Grabes hier als Grund der darin erfolgten Bestattung angegeben wird, so ist anzunehmen, daß Joseph nicht gleich anfangs beabsichtigt hatte, seine Familiengruft zu diesem Zwecke herzugeben.

Kapitel 20. **)

Die Auferstehung des Herrn ist nicht weniger ein historisches als ein dogmatisches Postulat. Ohne sie ist die christliche Kirche unbegreiflich. Je größer die Bedeutung des Faktums und je lauter es von der Geschichte bezeugt wird, desto mehr hat es die Gegner des Christenthums zum Angriff gereizt, desto erfolgloser waren aber auch die Angriffe. Es war nur die Wahl: man mußte der Christenheit entweder ihren Charfreitag oder ihren Ostermorgen rauben; man mußte entweder beweisen können, daß der Erlöser auferstanden, aber nicht wahrhaft gestorben, oder daß er wahrhaft gestorben, aber nicht auferstanden sei. Diese letzte Alternative war diejenige, welche schon die jüdischen Gegner ergriffen (Mtth. 28, 13.) und Kelsus, später die englischen Deisten: Woolston (discourses on the miracles of the saviour), Chubb (posthumous works I. 330 f.) und the resurrection consi-

---

*) Wenn man sich die Sache nicht etwa so denken will, daß nach dem crurifragium noch eine Weile gewartet wurde, ob sich nicht Jemand die Leichname ausbitte; in diesem Falle kann αἴρειν V. 31. wie V. 38. genommen werden.

**) Eine gute dogmatisch-historische Monographie über die Auferstehung Christi ist die Schrift: de Jesu in vitam reditu von Doedes, Utrecht 1841.

dered 1744. (Morgan zugeschrieben), und der Wolfenbüttler Fragmentist (im vierten Beitrage). Es brachten diese älteren Angriffe die Ehrlichkeit des Charakters der Apostel der Wunderscheu zum Opfer, aber ohne jenes Räthsel eines Betrugs zu lösen, der um keines andern Gewinns willen erfunden, als des von Banden und Martyrthum, eines Betrugs, der mit einer weltüberwindenden Glaubensfreudigkeit und Begeisterung vertheidigt wurde, eines Betrugs, für den am Ende kein andrer Grund angegeben werden kann, als der unwahrscheinliche Wunsch, dafür, daß man selbst betrogen worden, sich durch den Betrug Anderer zu rächen. Der deutsche Rationalismus hat auf diese Auskunft verzichtet und erkannt, daß zwischen dem Augenblicke, wo die Apostel wie gescheuchte Rehe bei verschlossenen Thüren in Jerusalem zusammenkommen, und zwischen dem, wo sie, von der Obrigkeit ihres Landes bedroht, kühn ausrufen: «Wir können es ja nicht lassen, daß wir nicht reden sollten', was wir gesehen und gehört haben» (Apg. 4, 20.), Etwas in der Mitte liegen müsse. «Umfaßt man», sagt Dr. Paulus Komm. III. S. 867., «mit historischem Blicke die Geschichte vom Ursprung des Christenthums vom letzten Abende des Lebens Jesu bis etliche funfzig Tage späterhin, so ist es unläugbar, daß in diese kurze Zwischenzeit etwas ganz außerordentlich Ermuthigendes gefallen seyn muß, daß die in jener Nacht zaghaft fliehenden, äußerst unselbstständigen und rathlosen Apostel dahin gebracht seyn konnten, wo sie stunden, als sie über alle Todesfurcht erhaben vor den erbittertsten Richtern des ermordeten Jesus ausriefen: man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen.» «Etwas Außerordentliches muß vorgefallen sein», so erklärt auch Strauß (II. S. 631. 4. A.). Aber das Außerordentliche ist nicht, wie man es psychologischerweise erwarten sollte, in einem Anstoß von außen zu suchen, nicht — wie der Rationalismus meinte — in dem Wiederaufleben des scheintodt zu Grabe Bestatteten, sondern in einem innern Proceß der Phantasie, welche sich den Jesus, den der Glaube als verherrlicht bei Gott wußte und dessen geistige Nähe er empfunden, zu einer persönlichen Erscheinung verkörperte. Der Tod Christi und mit ihm der Charfreitag gehört der Würklichkeit an, nur der Ostermorgen fällt in das Reich der Phantasie. Ohne auf das einzu-

gehen, was die Wendung der Polemik auf diesem Punkte wider sich hat — mit Recht hat man ihn die Achillesferse der ganzen mythischen Ausführung des Lebens Jesu genannt — sei nur bemerkt, daß sie mit der historischen Glaubwürdigkeit der Erzählung von Thomas, mithin mit der Aechtheit des Ev. Joh., steht und fällt. Auch ist die Hypothese das Eigenthum ihres Verfassers geblieben. Schon Weiße hat jene von Strauß stehengelassenen Phantasien über den auferstandenen Christus wieder verdichtet, indem er sie für geisterhafte Einwürkungen des abgeschiedenen Erlösers erklärt. — Den äußern Anhalt für ihre Polemik hat die negative Kritik auch hier von den Diskrepanzen der Evv. entlehnt. Allerdings sind sie auf diesem Punkte zahlreicher als an anderen Punkten der Geschichte, wenngleich — etwa mit zwei Ausnahmen — nicht erheblicher. Das stärkste Bedenken ist das, welches sich auf Mtth. 28, 7. 10., vgl. 26, 32., gründet, indem Mtth. von keinen anderen Erscheinungen Jesu vor den Jüngern zu wissen scheint, als von denen in Galiläa. Glaubt man jene Stelle ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit des Ev. Mtth. überhaupt beurtheilen zu dürfen, so mag man mit Doedes a. a. O. S. 128. und Ebrard II. S. 728. sagen, das Wort Christi beziehe sich auf die Erscheinung vor der Masse der Jünger, auch verstehe sich von selbst, daß er von seinen Jüngern nicht die sofortige Abreise verlange, sondern erst am Schlusse der Festwoche. Aber richtiger ist es wohl, dabei in Betracht zu ziehen, daß ja das Ev. Mtth. überhaupt vorzugsweise vom galiläischen Schauplatze Bericht erstattet. Wir machen daher nur noch aufmerksam, daß Mtth. 21, 17. ein von Jesus den Jüngern als Versammlungsort bezeichneter Berg erwähnt wird, welches auf Erscheinungen des Auferstandenen deutet, die Mtth. unerwähnt läßt. Ueber die Ausgleichungsversuche der Kirchenväter s. Niemeyer de evv. de narrando in Christi reditu dissensione 1824., aus neuerer Zeit Griesbach, welcher die Ansicht, daß jeder Ev., wie ihm gerade die Kunde vom Auferstandenen geworden, wieder gebe, durchführt in der Abh. de fontibus unde evv. suas de resurrectione domini narrationes hauserint, Op. II., die neuesten Ausgleichungsversuche s. bei Ebrard.

Die Feinde des Erlösers werden des Auferstandenen nicht

Κλωπᾶς = Ἀλφαῖος חַלְפַי, vgl. aber die S. 187. citirte Schrift von Schaf, über Wieselers Hypothese *) s. Ebr. zu d. St. Von den sieben Worten am Kreuz findet sich eines bei Mtth., drei bei Luk., drei bei Joh. Die rührende Scene, welche zeigt, daß mitten in seinen letzten Kämpfen der Erlöser die persönlichen, irdischen Bande und Pflichten nicht vergißt, berichtet nur derjenige Jünger, den sie unmittelbar anging. Bei der geringen Höhe des Kreuzes hatte die Mutter die sechs bangen Schmerzensstunden hindurch im Antlitze des göttlichen Sohnes seine Kämpfe und seine Siege lesen können: je weniger sie in diesen Augenblicken ein Wort über persönliche Verhältnisse aus seinem Munde zu vernehmen erwarten durfte, desto ergreifender muß diese Anrede ihr gewesen seyn. Daß Joseph ihr Gatte damals nicht mehr lebte, geht aus jenem Worte des Erlösers mit Sicherheit hervor; aber man hat es auch befremdend gefunden, daß die sorgende Mutter nicht den ἀδελφοῖς — mögen es nun Brüder oder Vettern seyn — übertragen wird. Allein diese ἀδελφοί waren damals noch ungläubig; auch die äußeren Verhältnisse des Joh. können gerade ihm diese Pflege erleichtert haben, und endlich — wenn nun gerade er vorzugsweise ein kindliches Gemüth besaß? — Denkt man bei εἰς τὰ ἴδια an das väterliche Haus des Joh. in Galiläa, so muß man sich entschließen, ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας sehr ungenau zu nehmen, denn die Apostel bleiben sämmtlich noch die ganze Festwoche in der Hauptstadt (20, 26.). Berechtigt vielleicht die Bekanntschaft des Joh. mit dem Hohenpriester zur Annahme, daß er auch in Jerusalem ein Haus besaß? Indeß braucht man allerdings εἰς τὰ ἴδια nicht vom eigenen Besitzthum zu verstehen, es kann der Sinn seyn: «er nahm sie zu sich und behielt sie späterhin, wo er auch war, bei sich.»

V. 28. 29. Nach der gewöhnlichen Erklärung verbindet man den Zwecksatz ἵνα κτλ. mit λέγει (vgl. 14, 31.). Der Zwecksatz spricht dann das subjektive Urtheil des Ev. aus, welcher auf die Erfüllung von Ps. 22, 16.: «Meine Zunge klebet

*) Nach dieser ist Salome die Schwester der Mutter Jesu und Johannes ein Vetter Jesu, also schon durch die Geburt zur Sorge für Maria verpflichtet, Stud. u. Krit. 1840. S. 669 f.

an meinem Gaumen» aufmerksam machen will.*) Erst nachdem er den Leidensbecher vollkommen ausgetrunken, gönnt sich der sterbende Erlöser eine Erquickung, und erfüllt damit wiederum einen Zug des Leidensgemäldes von Ps. 22. Bedenken gegen diese Fassung erweckt nur die ungenaue Schriftanführung, während man Verweisung auf eine bestimmte Stelle erwartet, s. V. 24. 36. 37. 2, 17. 12, 37 f. Auf 17, 12. kann man sich nicht zum Gegenbeweis berufen, da dort auf keine einzelne Schriftstelle hingeblickt wird. So hat denn Semler folgende Erkl. gegeben: postea cum sciret Jesus, iam omnia ista in ipso completa esse, quibus opus esset, ut scripturae oracula eventu non carerent, dixit: sitio. So diente der Finalsatz zu näherer Bestimmung des Vorhergehenden, wie K. 11, 4. Ebenso konstruirt van Hengel (adnotatio in N. T. Amst. 1824.) und schließt dem Sinne nach V. 30. folgendermaßen an: «Sich bewußt, daß alles erfüllt sei, drückt er seinen Durst aus, und nachdem er getrunken und Kraft gewonnen, ruft er nun laut.» Dieser Sinn ist weder indicirt, noch erscheint er sehr angemessen; doch ist die Frage, ob man nicht dieser Konstruktion den Vorzug geben soll. Schon bei der Ankunft auf dem Richtplatze war, nach einer auch im Talmud erwähnten Gewohnheit, dem Verurtheilten ein gewürzter Wein gereicht worden, welcher zur Betäubung diente. Diesen hatte Christus, nachdem er ihn gekostet, zurückgewiesen, denn er wollte mit vollem Bewußtseyn leiden und sterben. Später wird ein verhöhnendes Anbieten vom Essig Luk. 23, 36. erwähnt, welches indeß als ein von dem unsrigen verschiedenes Faktum erscheint. Dagegen trifft, was hier Joh. erzählt, wahrscheinlich mit Mtth. 27, 48. Mrk. 15, 36. zusammen; wenn auf den Ausruf: «Eli, Eli» u. s. w. bei Mtth. Einer einen Trunk herbeibringt, so sieht man nicht recht die Veranlassung, vielleicht ist das «mich dürstet» bald auf den von Mtth. erwähnten Aus-

---

*) Nach der gangbaren Ansicht soll eine Hinweisung auf Psalm 69, 22. stattfinden: εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος. Doch tritt das διψῶ hier nicht als Hauptbegriff heraus, und das Essigreichen ist für Christus eine Wohlthat, im Psalm dagegen Bild der Kränkung, auch Mtth. 27, 34. wird nicht auf Ps. 69. verwiesen.

Κλωπᾶς = Ἀλφαῖος חַלְפַּי, vgl. aber die S. 187. citirte Schrift von Schaf, über Wieselers Hypothese *) s. Ebr. zu d. St. Von den sieben Worten am Kreuz findet sich eines bei Mtth., drei bei Luk., drei bei Joh. Die rührende Scene, welche zeigt, daß mitten in seinen letzten Kämpfen der Erlöser die persönlichen, irdischen Bande und Pflichten nicht vergißt, berichtet nur derjenige Jünger, den sie unmittelbar anging. Bei der geringen Höhe des Kreuzes hatte die Mutter die sechs bangen Schmerzensstunden hindurch im Antlitze des göttlichen Sohnes seine Kämpfe und seine Siege lesen können: je weniger sie in diesen Augenblicken ein Wort über persönliche Verhältnisse aus seinem Munde zu vernehmen erwarten durfte, desto ergreifender muß diese Anrede ihr gewesen seyn. Daß Joseph ihr Gatte damals nicht mehr lebte, geht aus jenem Worte des Erlösers mit Sicherheit hervor; aber man hat es auch befremdend gefunden, daß die sorgende Mutter nicht den ἀδελφοῖς — mögen es nun Brüder oder Vettern seyn — übertragen wird. Allein diese ἀδελφοί waren damals noch ungläubig; auch die äußeren Verhältnisse des Joh. können gerade ihm diese Pflege erleichtert haben, und endlich — wenn nun gerade er vorzugsweise ein kindliches Gemüth besaß? — Denkt man bei εἰς τὰ ἴδια an das väterliche Haus des Joh. in Galiläa, so muß man sich entschließen, ἀπ᾿ ἐκείνης τῆς ὥρας sehr ungenau zu nehmen, denn die Apostel bleiben sämmtlich noch die ganze Festwoche in der Hauptstadt (20, 26.). Berechtigt vielleicht die Bekanntschaft des Joh. mit dem Hohenpriester zur Annahme, daß er auch in Jerusalem ein Haus besaß? Indeß braucht man allerdings εἰς τὰ ἴδια nicht vom eigenen Besitzthum zu verstehen, es kann der Sinn seyn: «er nahm sie zu sich und behielt sie späterhin, wo er auch war, bei sich.»

V. 28. 29. Nach der gewöhnlichen Erklärung verbindet man den Zwecksatz ἵνα κτλ. mit λέγει (vgl. 14, 31.). Der Zwecksatz spricht dann das subjektive Urtheil des Ev. aus, welcher auf die Erfüllung von Ps. 22, 16.: «Meine Zunge klebet

---

*) Nach dieser ist Salome die Schwester der Mutter Jesu und Johannes ein Vetter Jesu, also schon durch die Geburt zur Sorge für Maria verpflichtet, Stud. u. Krit. 1840. S. 669 f.

an meinem Gaumen» aufmerksam machen will.*) Erst nachdem er den Leidensbecher vollkommen ausgetrunken, gönnt sich der sterbende Erlöser eine Erquickung, und erfüllt damit wiederum einen Zug des Leidensgemäldes von Ps. 22. Bedenken gegen diese Fassung erweckt nur die ungenaue Schriftanführung, während man Verweisung auf eine bestimmte Stelle erwartet, s. V. 24. 36. 37. 2, 17. 12, 37 f. Auf 17, 12. kann man sich nicht zum Gegenbeweis berufen, da dort auf keine einzelne Schriftstelle hingeblickt wird. So hat denn Semler folgende Erkl. gegeben: postea cum sciret Jesus, iam omnia ista in ipsa completa esse, quibus opus esset, ut scripturae oracula eventu non carerent, dixit: sitio. So diente der Finalsatz zu näherer Bestimmung des Vorhergehenden, wie K. 11, 4. Ebenso konstruirt van Hengel (adnotatio in N. T. Amst. 1824.) und schließt dem Sinne nach V. 30. folgendermaßen an: «Sich bewußt, daß alles erfüllt sei, drückt er seinen Durst aus, und nachdem er getrunken und Kraft gewonnen, ruft er nun laut.» Dieser Sinn ist weder indicirt, noch erscheint er sehr angemessen; doch ist die Frage, ob man nicht dieser Konstruktion den Vorzug geben soll. Schon bei der Ankunft auf dem Richtplatze war, nach einer auch im Talmud erwähnten Gewohnheit, dem Verurtheilten ein gewürzter Wein gereicht worden, welcher zur Betäubung diente. Diesen hatte Christus, nachdem er ihn gekostet, zurückgewiesen, denn er wollte mit vollem Bewußtseyn leiden und sterben. Später wird ein verhöhnendes Anbieten vom Essig Luk. 23, 36. erwähnt, welches indeß als ein von dem unsrigen verschiedenes Faktum erscheint. Dagegen trifft, was hier Joh. erzählt, wahrscheinlich mit Mtth. 27, 48. Mrk. 15, 36. zusammen; wenn auf den Ausruf: «Eli, Eli» u. s. w. bei Mtth. Einer einen Trunk herbeibringt, so sieht man nicht recht die Veranlassung, vielleicht ist das «mich dürstet» bald auf den von Mtth. erwähnten Aus-

---

*) Nach der gangbaren Ansicht soll eine Hinweisung auf Psalm 69, 22. stattfinden: εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος. Doch tritt das διψῶ hier nicht als Hauptbegriff heraus, und das Essigreichen ist für Christus eine Wohlthat, im Psalm dagegen Bild der Kränkung, auch Mtth. 27, 34. wird nicht auf Ps. 69. verwiesen.

auf gefolgt. Der morgenländische Ysop, welcher ellenlang wird, ließ sich passend als Stengel gebrauchen. Als einer, dessen Sterben nicht ein Leiden, sondern eine That ist (Joh. 10, 18.), tritt der Erlöser, im klaren Bewußtseyn des Augenblicks, in dem sein Leben endet, dem Tode entgegen und bezeugt, daß seine Aufgabe gelöst sei.

Kreuzabnahme und Begräbniß. V. 31—42.

V. 31—35. Nach jüdischem Gesetz mußten die Gehängten noch an demselben Tage abgenommen werden (5 M. 21, 23.), zumal an Festtagen, und dieser Festtag war vorzugsweise heilig, über ἦν γὰρ κτλ. s. oben S. 305. Die Römer waren in diesem Stücke willfährig. *Παρασκευή* nicht von dem Vorbereitungstag auf das Fest, sondern auf den Sabbath (V. 42.). Das crurifragium ist von Vielen als Tödtungsmittel angesehen worden. Aber an und für sich ist es nicht geeignet, den Tod herbeizuführen, Neand. S. 709. verweist in dieser Hinsicht auf Polyb. hist. I. c. 80. §. 13. und auf Ammian Marc. hist. 14, 9., wo ausdrücklich hinzugesetzt wird: fractis cruribus occiduntur. Nicht immer war das Zerschlagen der Beine mit der Kreuzigung verbunden, daher auch die Juden den Pilatus erst um Erlaubniß bitten, sondern es war eine besondere Schärfung der Strafe (Hug a. a. O. S. 64.). Da diejenigen, welche nur wenige Stunden am Kreuz gehangen hatten, wieder hergestellt werden konnten, so wurde diese grausame Handlung vorgenommen, um die Wiederherstellung zu verhindern; wahrscheinlich ließ man sie in dem elenden Zustande verschmachten. Von beiden Seiten herzutretend übten die Soldaten ihr Werk zuvörderst an den Mitgekreuzigten; bei Jesus erscheint ihnen der Strafakt als überflüssig, da sie die Kennzeichen des Todes an ihm entdecken; um sich dessen jedoch noch zu vergewissern, stößt einer von ihnen mit der Lanze in die Seite des Herrn, vgl. ein Beispiel eines solchen Gnadenstoßes mit der Lanze aus der Märtyrergeschichte der Acta sanctorum bei Neander S. 709. Daß bei Christo dieser Stich den Tod herbeiführen mußte, wenn er noch nicht erfolgt war, ergiebt sich aus der Größe der Wunde, denn Thomas wird aufgefordert, nicht seine Finger, sondern seine

Hand in die Seite zu legen (20, 27.), so hat also nicht bloß die Spitze der Lanze, sondern auch der breite Theil derselben den Körper durchdrungen. — Das Faktum des Ergusses von Blut und Wasser macht schon an sich anatomische Schwierigkeit, und noch schwieriger erscheint die Beantwortung der Frage, zu welchem Zweck der Ev. es anführe, zumal wenn man auf die ernstliche Betheurung V. 35. achtet. Neand. hat sich auf eine kurze Bemerkung beschränkt S. 712., Lücke läßt Alles unentschieden und die Straußischen Einwendungen unerörtert. Beginnen wir mit der Erklärung von V. 35. Was zunächst die Konstruktion anlangt, so möchte man nach 20, 31. auch hier ἵνα κτλ. von μεμαρτύρηκε abhängig machen und das Dazwischenliegende als Parenthese ansehen. Vorzüglicher ist es aber wohl, vor ἵνα etwas zu ergänzen «und schreibt dieses», wie 3, 8. (de W.). Was nun die ganze Fassung dieses Zeugnisses betrifft, so finden Weiße (II. 326 ff.), Lützelberger (S. 192.), Schweizer (S. 60.) dasselbe im höchsten Grade seltsam und geschraubt, die praet. in μεμαρτύρηκε und ἐκεῖνος sprechen, wie sie meinen, deutlich dafür, daß sich der Urheber desselben von dem Ev. unterscheide oder sich als davon verschieden verrathe. Es wird erwidert: das perf. μεμαρτύρηκε könne wie K. 1, 34. heißen: «er will bezeugt haben», und außerdem hält man das Präs. οἶδεν entgegen, dessen Gewicht Schweizer nur durch die Bemerkung zu entfernen weiß, der spätere Skribent habe sich den Joh. auch noch im Himmel mitthätig gedacht. Eine gewisse Umständlichkeit haben allerdings diese Worte, aber warum soll nicht der Ev. sich zunächst auf seine Autorität als Wahrheitszeuge berufen haben und danach auf sein innerstes Bewußtseyn von der Wahrheit? — Was ist es nun, was er so feierlich bezeugt und wodurch er den christlichen Glauben der Leser unterstützen will? Ist es eben der Ausfluß von Wasser und Blut aus der Wunde, worin besteht alsdann das Glaubenselement? Am nächsten liegt die Annahme, er wolle im Gegensatz zur Behauptung eines Scheintodes die Realität des Todes Jesu bewähren (Beza, Semler, Rosenm., Kuin., Neand.). Dem steht jedoch zunächst entgegen, daß sich in der ersten Kirche keine Zweifel gegen die Realität des Todes Jesu geregt haben — nach Weiße

das stärkste Zeugniß gegen die Annahme eines Scheintodes. Ferner: kann denn das Ausfließen von Wasser und Blut den erfolgten Tod bestätigen? Schon Calv. verweist darauf, daß «das gerinnende Blut sich in Wasser auflöse.» Aber von Strauß ist urgirt worden, daß nur außerhalb des Körpers das Blut sich in Blutkuchen und Wasser zersetze. Wie jedoch, wenn der Verfasser des Ev. sammt jenen Soldaten in dem, was ausfloß, irrthümlich eine solche Zersetzung sah? oder wenn er, wie Strauß will, von jenem Irrthum ausgehend das ganze Faktum erfunden hat, «um eine sichere Probe von dem Tode Jesu zu bekommen?» Allein, wenn der Ev. schreibt: «sogleich kam Wasser und Blut heraus», so sieht dieses nicht danach aus, als ob man an geronnene Blutklumpen zu denken hätte, vielmehr scheint man an flüssiges Blut denken zu müssen und wenn dies, so kann die Absicht des Ev. nicht seyn, den würklichen Tod Jesu zu beweisen. Hat er nun vielleicht vorausgesetzt, der Tod sei erst durch den Stich herbeigeführt worden, und hat durch dieses Wasser und Blut gegen die Doketen die wahre Leiblichkeit Christi erweisen wollen? (Hammond, Paul., Olsh.). Allein warum ist dann auch von Wasser die Rede? Wird nicht dadurch die Sache ins Wunderbare gerückt? In der That betrachtet die alte Kirche bis auf Calov und Beng. herab das Faktum als ein mysteriöses. Ambros. in Luc. c. 23.: in corporibus nostris sanguis post mortem congelascit, sed hoc loco adhuc fluidus est, ebenso Orig. c. Cels. II. 36. und Euthym.: ἐκ νεκροῦ γὰρ ἀνθρώπου, κἂν μυριάκις νύξῃ τις, οὐκ ἐξελεύσεται αἷμα. Mit Beziehung auf 1 Joh. 5, 6. fanden sie darin symbolischerweise die zwei von Christo sich ergießenden Heilquellen der Kirche, das Taufwasser und den Abendmahlswein vorgebildet. Umgekehrt wurde von Weiße behauptet: aus dieser mystischen Fassung der Stelle 1 Joh. 5. sei die Erfindung dieses angeblichen Faktums hervorgegangen. Wie aber? Ist es richtig, daß V. 35. sich nur auf die letzten Worte von V. 34. bezieht? Das Gegentheil wird durch γάρ V. 36. erwiesen; V. 36. u. 37. zeigen, daß das Zeugniß des Ev. vorzüglich der Thatsache gilt, daß nach göttlicher Fügung der Körper Jesu in jeder Hinsicht unverstümmelt blieb. Unter diesen Umständen muß es dahin gestellt blei-

ben, ob der Ev. den Ausfluß von Blut und Wasser mit einem besondern Endzweck anführte oder nur im historischen Interesse in Verbindung mit der Erwähnung jenes Lanzenstiches. — Wie ist nun das Faktum anatomisch anzusehen? Man könnte annehmen, Jesus sei erst durch den Lanzenstich getödtet worden. Von dieser Ansicht aus ließe sich sagen, αἷμα καὶ ὕδωρ sei eine röthliche Lymphe (Paulus) — welches jedoch der Tiefe der Wunde widerspricht — oder es sei das sogenannte Gliedwasser, welches bei Verblutung in freier Luft auf das Blut folgt (Hase 3. A.). Aber um vieles wahrscheinlicher ist es doch, daß der Ev. die Ansicht von dem erfolgten Tode, die er den Soldaten beilegt, selbst theilt. So fragt sich also: kann aus Leichnamen Blut und Wasser herausfließen? Die Angaben hierüber widersprechen sich. Krabbe (Leben Jesu S. 508.) giebt an, daß die Anatomen die Zersetzung des Blutes in Blutkuchen und Blutwasser in Leichnamen bestätigen, Hase (Leben J. 2. A. S. 258.), daß gerade beim Beginn der Fäulniß des Leichnams Blut und Wasser herausfließe, Winer (Realwörterb. I. 673.), daß Blut und Wasser an solchen Stellen herausfließe, wo die großen Venen liegen, Strauß und de W. berichten auf das Zeugniß von Anatomen, daß binnen einer Stunde nach dem Tode das Blut gerinne und nichts mehr ausfließe, und dies ist allerdings die Angabe der Anatomen im Allgemeinen; die abweichenden Zeugnisse entstehen aber daraus, daß es auf die Zeit der Secirung, auf den klimatischen Einfluß und namentlich auf die Beschaffenheit der Krankheit ankommt. Auch kommt dabei in Betracht, welche Theile des Körpers die Lanze berührte. Schon Calv., Grot. und dann der Arzt Gruner meinen, es sei der Herzbeutel getroffen worden, in dem sich namentlich bei starker Beängstigung ein Dunst sammelt, der sich, wenn er an die Luft kommt, in Wasser verwandelt (Hildebrandt Anatom. III. S. 308.). Diese Auskunft ist jedoch sehr prekär (Strauß II. S. 549.). Zu einem neuen und, wie es scheint, befriedigenden Resultate ist die Frage durch die gelehrte Untersuchung bei Ebrard (II. S. 698 ff.) geführt worden. Er macht auf Grund ärztlicher Zeugnisse namentlich auf den Einfluß aufmerksam, welchen Muskeldehnung und Sugillationen auf den Blutzustand Leiden-

der und Gestorbener ausüben, und schließt seine Untersuchung mit dem Resultate ab: «Die Lanze konnte mehrere Gefäße treffen, sie konnte sugillirte Stellen berühren, wo serum und placenta geschieden waren und ersteres allein ausfloß, und beim tieferen Eingehen konnte sie Stellen flüssigen Blutes treffen.»

V. 36. 37. Daß der Körper Jesu jene Verstümmelung nicht erlitt, sondern nur mit einer Lanze durchbohrt wurde, war eine Ausnahme, wodurch auch in diesem zufälligen Stücke Christus, das wahre Osterlamm der geistigen Gemeinde, dem alttestam. Paschalamm gleichgestellt wurde (2 Mos. 12, 46.); auch wurde dadurch eine Weissagung des Zacharja erfüllt, welche bestimmt von dem Tode des Messias zu sprechen scheint, wiewohl ihre Auslegung, sowie die Auslegung dieses merkwürdigen Propheten überhaupt noch ins Mysterium gehüllt ist. Daß man Zach. 12, 10. דָּקַר nicht mit Calv., Grot., Rosenm. metaphorisch nehmen könne «verletzen», ist neuerdings nicht nur von Hengstenb. nachgewiesen, sondern auch von Hitzig, Ewald anerkannt worden; dann kann freilich der Durchbohrte, welcher redend eingeführt wird, nicht Jehovah seyn, sondern es ist jener mysteriöse Engel des Herrn, welcher eben bei diesem Propheten öfter auftritt. Ὄψονται geht bei dem Propheten selbst und bei dem Ev. auf das reuige Anschauen (8, 28.). Bemerkenswerth ist noch die Uebereinstimmung der wortgetreuen Uebersetzung der alttest. Stelle hier mit der Offb. 1, 7., während die LXX. die metaphorische Bedeutung ausdrücken: *ἐπιβλέψονται πρός με, ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο.*

V. 38—40. Der Beweis der Verehrung, den die beiden geheimen vornehmen Anhänger dem Erblichenen geben, ist um so merkwürdiger, da durch diesen seinen schmählichen Tod der Glaube, den sie an ihn hatten und die Hoffnungen, die sie an ihn knüpften, widerlegt zu seyn schienen. Um wie viel erstarkter erscheint Nikodemus hier, als K. 7, 51.! Nun hat er den Ausspruch 3, 14. verstanden. Nach Luk. 23, 53. möchte man glauben, Joseph habe selbst die Herabnahme des Leichnams vom Kreuze bewürkt, wogegen es nach Joh. scheint, daß dieselbe schon vorher von den Soldaten vollzogen worden, denn *αἴρειν* muß man hier anders als V. 31. verstehen «hinwegnehmen.» So

hat sich also Joseph den von den Soldaten herabgenommenen Leichnam übergeben lassen (vgl. Mtth. 27, 58. Mrk. 15, 43 ff.) *). — Das große Quantum von pulverisirten Myrrhen und Aloë, das zwischen die Binden gestreuet wurde, entspricht der Größe der Verehrung des Nikodemus.

V. 41. 42. Nach den Synoptikern gehört das Grab dem Joseph selbst und auch Joh. läßt darauf schließen, denn in jedes beliebige neue Familiengrab konnten sie doch nicht den Leichnam eines Gekreuzigten hineinlegen. Wenn aber die Nähe dieses Grabes hier als Grund der darin erfolgten Bestattung angegeben wird, so ist anzunehmen, daß Joseph nicht gleich anfangs beabsichtigt hatte, seine Familiengruft zu diesem Zwecke herzugeben.

Kapitel 20.**)

Die Auferstehung des Herrn ist nicht weniger ein historisches als ein dogmatisches Postulat. Ohne sie ist die christliche Kirche unbegreiflich. Je größer die Bedeutung des Faktums und je lauter es von der Geschichte bezeugt wird, desto mehr hat es die Gegner des Christenthums zum Angriff gereizt, desto erfolgloser waren aber auch die Angriffe. Es war nur die Wahl: man mußte der Christenheit entweder ihren Charfreitag oder ihren Ostermorgen rauben; man mußte entweder beweisen können, daß der Erlöser auferstanden, aber nicht wahrhaft gestorben, oder daß er wahrhaft gestorben, aber nicht auferstanden sei. Diese letzte Alternative war diejenige, welche schon die jüdischen Gegner ergriffen (Mtth. 28, 13.) und Kelsus, später die englischen Deisten: Woolston (discourses on the miracles of the saviour), Chubb (posthumous works I. 330 f.) und the resurrection consi-

*) Wenn man sich die Sache nicht etwa so denken will, daß nach dem crurifragium noch eine Weile gewartet wurde, ob sich nicht Jemand die Leichname ausbitte; in diesem Falle kann αἴρειν V. 31. wie V. 38. genommen werden.

**) Eine gute dogmatisch-historische Monographie über die Auferstehung Christi ist die Schrift: de Jesu in vitam reditu von Doedes, Utrecht 1841.

dered 1744. (Morgan zugeschrieben), und der Wolfenbüttler Fragmentist (im vierten Beitrage). Es brachten diese älteren Angriffe die Ehrlichkeit des Charakters der Apostel der Wunderscheu zum Opfer, aber ohne jenes Räthsel eines Betrugs zu lösen, der um keines andern Gewinns willen erfunden, als des von Banden und Martyrthum, eines Betrugs, der mit einer weltüberwindenden Glaubensfreudigkeit und Begeisterung vertheidigt wurde, eines Betrugs, für den am Ende kein andrer Grund angegeben werden kann, als der unwahrscheinliche Wunsch, dafür, daß man selbst betrogen worden, sich durch den Betrug Anderer zu rächen. Der deutsche Rationalismus hat auf diese Auskunft verzichtet und erkannt, daß zwischen dem Augenblicke, wo die Apostel wie gescheuchte Rehe bei verschlossenen Thüren in Jerusalem zusammenkommen, und zwischen dem, wo sie, von der Obrigkeit ihres Landes bedroht, kühn ausrufen: «Wir können es ja nicht lassen, daß wir nicht reden sollten, was wir gesehen und gehört haben» (Apg. 4, 20.), Etwas in der Mitte liegen müsse. «Umfaßt man», sagt Dr. Paulus Komm. III. S. 867., «mit historischem Blicke die Geschichte vom Ursprung des Christenthums vom letzten Abende des Lebens Jesu bis etliche funfzig Tage späterhin, so ist es unläugbar, daß in diese kurze Zwischenzeit etwas ganz außerordentlich Ermuthigendes gefallen seyn muß, daß die in jener Nacht zaghaft fliehenden, äußerst unselbstständigen und rathlosen Apostel dahin gebracht seyn konnten, wo sie stunden, als sie über alle Todesfurcht erhaben vor den erbittertsten Richtern des ermordeten Jesus ausriefen: man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen.» «Etwas Außerordentliches muß vorgefallen sein», so erklärt auch Strauß (II. S. 631. 4. A.). Aber das Außerordentliche ist nicht, wie man es psychologischerweise erwarten sollte, in einem Anstoß von außen zu suchen, nicht — wie der Rationalismus meinte — in dem Wiederaufleben des scheintodt zu Grabe Bestatteten, sondern in einem innern Proceß der Phantasie, welche sich den Jesus, den der Glaube als verherrlicht bei Gott wußte und dessen geistige Nähe er empfunden, zu einer persönlichen Erscheinung verkörperte. Der Tod Christi und mit ihm der Charfreitag gehört der Würklichkeit an, nur der Ostermorgen fällt in das Reich der Phantasie. Ohne auf das einzu-

gehen, was die Wendung der Polemik auf diesem Punkte wider sich hat — mit Recht hat man ihn die Achillesferse der ganzen mythischen Ausführung des Lebens Jesu genannt — sei nur bemerkt, daß sie mit der historischen Glaubwürdigkeit der Erzählung von Thomas, mithin mit der Aechtheit des Ev. Joh., steht und fällt. Auch ist die Hypothese das Eigenthum ihres Verfassers geblieben. Schon Weiße hat jene von Strauß stehengelassenen Phantasien über den auferstandenen Christus wieder verdichtet, indem er sie für geisterhafte Einwürkungen des abgeschiedenen Erlösers erklärt. — Den äußern Anhalt für ihre Polemik hat die negative Kritik auch hier von den Diskrepanzen der Evv. entlehnt. Allerdings sind sie auf diesem Punkte zahlreicher als an anderen Punkten der Geschichte, wenngleich — etwa mit zwei Ausnahmen — nicht erheblicher. Das stärkste Bedenken ist das, welches sich auf Mtth. 28, 7. 10., vgl. 26, 32., gründet, indem Mtth. von keinen anderen Erscheinungen Jesu vor den Jüngern zu wissen scheint, als von denen in Galiläa. Glaubt man jene Stelle ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit des Ev. Mtth. überhaupt beurtheilen zu dürfen, so mag man mit Doedes a. a. O. S. 128. und Ebrard II. S. 728. sagen, das Wort Christi beziehe sich auf die Erscheinung vor der Masse der Jünger, auch verstehe sich von selbst, daß er von seinen Jüngern nicht die sofortige Abreise verlange, sondern erst am Schlusse der Festwoche. Aber richtiger ist es wohl, dabei in Betracht zu ziehen, daß ja das Ev. Mtth. überhaupt vorzugsweise vom galiläischen Schauplatze Bericht erstattet. Wir machen daher nur noch aufmerksam, daß Mtth. 21, 17. ein von Jesus den Jüngern als Versammlungsort bezeichneter Berg erwähnt wird, welches auf Erscheinungen des Auferstandenen deutet, die Mtth. unerwähnt läßt. Ueber die Ausgleichungsversuche der Kirchenväter s. Niemeyer de evv. de narrando in Christi reditu dissensione 1824., aus neuerer Zeit Griesbach, welcher die Ansicht, daß jeder Ev., wie ihm gerade die Kunde vom Auferstandenen geworden, wieder gebe, durchführt in der Abh. de fontibus unde evv. suas de resurrectione domini narrationes hauserint, Op. II., die neuesten Ausgleichungsversuche s. bei Ebrard.

Die Feinde des Erlösers werden des Auferstandenen nicht

mehr ansichtig, sondern nur sein Freundeskreis, aber auch bei diesem nimmt er nicht aufs Neue seinen Aufenthalt, sondern erscheint nur vereinzelt. Es sind diese 40 Tage bis zur Himmelfahrt eine Uebergangsperiode für den Herrn selbst, der nicht mehr an die gewöhnlichen Bedingungen des irdischen Daseyns gebunden gewesen; sie sind aber auch eine Uebergangsperiode für die Jünger, welche sich von der sinnlichen Beziehung zu ihm entwöhnen sollen.

Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena.
V. 1—18.

V. 1. 2. Gleich hier finden sich Differenzen zwischen den drei Synoptikern unter sich und mit Joh. Bevor man auf diese einzelnen, von der Kritik neuerdings so stark accentuirten Differenzen eingeht, muß man sich zunächst deutlich machen, warum solche Differenzen in jeder Geschichtschreibung unausbleiblich sind, sodann, daß sie in allen Profanskribenten sich finden, und endlich, welches ihr Verhältniß zum religiösen Interesse sei; hieher gehört meine Abhandlung «über das Verhältniß der geschichtlichen Differenzen im Detail zur Wahrheit im Ganzen» in der Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte S. 370 ff. 2. A. Die neueste Kritik hat alle Ausgleichungsversuche in «die Rumpelkammer der alten Harmonistik» verwiesen. Aber da es kein Gebiet in der Geschichte giebt, wo man dergleichen nicht anwendete, so kann es nur als Produkt der Feindschaft gegen die ev. Geschichte angesehen werden, wenn man gerade bei ihr jeden Ausgleichungsversuch zurückweist. Möglicherweise kann es sich mit dem hier berichteten Vorgange so verhalten haben, wie Olsh. nach dem Vorgange von Griesbach und Heß es darstellt: «Die Erzählungen der Synoptiker (und Joh.) bilden zwei neben einander hinlaufende Reihen; Joh. berichtet bloß, was er erlebte, die Synoptiker erfuhren das, was sie erzählten, vermuthlich von einer der Frauen. Durch die einfache Voraussetzung nun, daß Maria Magdalena sich von den Frauen trennte, zuerst allein beim Grabe ankam und dann Petrus und Johannes herbeirief, wird die Parallele der beiden Relationen klar und anschaulich. Der Gang der Begebenheiten ist dann folgender: Früh am Morgen

begiebt sich Maria Magdalena mit den anderen Frauen zusammen ans Grab, eilt aber ihren Gefährtinnen voraus und findet zu ihrem Erstaunen das Grab leer. Sogleich geht Maria eiligst zu Petrus und Johannes und inzwischen langen die übrigen Frauen an, sehen die Engel und vernehmen ihre Rede. Nach ihrer Entfernung kommt Maria mit den beiden Jüngern an; nachdem diese das Grab besehen, kehren sie nach Hause zurück; Maria aber bleibt noch weinend beim Grabe, und hier zeigen sich nun auch ihr die Engel und sodann auch der Herr selbst. Nach dieser Erscheinung, welche der Maria allein zu Theil ward, offenbarte sich der Erlöser auch noch den auf dem Rückwege begriffenen Frauen.»

Die Sorglosigkeit der Evv. in ihren Erzählungen, die es so leicht macht, ihnen Widersprüche nachzuweisen, wird hier durch den Plur. οἴδαμεν V. 2. erwiesen, welcher, wie auch Strauß nicht läugnen mag (II. S. 573.), gerade den Hauptpunkt in der Differenz aufhebt, indem daraus hervorgeht, daß auch Joh. von mehreren Frauen weiß, ungeachtet er nur von der Magdalena spricht. Σάββατα heißt hier Woche und die Kardinalzahl steht statt der Ordinalzahl nach dem Gebrauch des spätern Hebräisch und namentlich des Aramäischen (Winer S. 224. 4. A.). Die Entfernung des Steins ließ auf Entfernung des Leichnams schließen — nicht gerade in feindlicher Absicht, wie die Frage der Maria an den Gärtner V. 15. zeigt. Die Frau eilt nicht zu ihren Freundinnen, sondern zu ihren männlichen Freunden. Man kann fragen, ob sie nicht, wenn sie umkehrte, den Freundinnen begegnen mußte; aber andererseits läßt sich auch fragen: wie, wenn diese auf der gewöhnlichen Straße kamen und Maria, um schleunigen Rath zu schaffen, einen Nebenweg einschlug? wie, wenn sie einen andern Weg nehmen mußte, um gerade zu Petrus zu gelangen? vgl. was Heß aus Josephus beibringt Th. III. S. 465 ff. — Aus der Wiederholung des πρός schließt Bengel, daß sich Joh. an einem andern Ort befunden habe, als Petrus.

V. 3 — 10. Das Imperf. ἤρχοντο von der Handlung im Verlauf. Die liebendere Neugier, vielleicht auch das jugendlichere Alter läßt den Joh. voraneilen; er sieht, was nicht wenig befremden mußte, die Linnentücher liegen, welches der Vermu-

thung einer Wegschaffung des Leichnams widersprach. Der muthigere Petrus tritt in das Grabgewölbe hinein, vgl. zu 11, 38., und erkennt nun, daß die verschiedenen Stücke der Leichenbekleidung so sorgfältig bei Seite gelegt sind, als hätte der damit Bekleidetgewesene sie selbst von sich gethan, auch Joh. sieht dieses und wagt es, an eine Auferstehung zu glauben. Daß ἐπίστευσεν der Glaube an die von der Magdalena V. 2. gegebene Nachricht sei (Erasm., Grot., Heum.), ist unzulässig, da ja die sorgfältig abgelegten Linnen im Gegentheil an Raub nicht denken ließen. Es kann aber auch nicht mit Ebr. ἐπίστευσεν auf dasselbe Objekt wie εἶδε bezogen werden, nämlich auf die regelmäßig abgelegten Linnen, denn dann schließt sich V. 9. nicht an, auch ist nicht gesagt, daß Petrus dem Joh. eine Versicherung darüber gegeben, vielmehr hat Joh. nach V. 5. die Sache selbst gesehen. Freilich wird das πιστεύειν auch hier (s. zu 2, 11.) einen niedrigeren Grad des Glaubens bezeichnen, einen bloßen Wahrscheinlichkeitsglauben, ähnlich der leisen Hoffnung, welche die Jünger von Emmaus Luk. 21, 24. aussprechen. Dasselbe Faktum ist Luk. 24, 12. von Petrus allein erzählt, dem bloß eine Verwunderung beigelegt wird; eine gleiche Sorglosigkeit der Berichterstatter liegt übrigens auch dort zu Tage, indem aus dem τινές V. 24. erhellt, daß Petrus nicht allein zum Grabe ging. Der Glaube an Christi Auferstehung auf Grund der Schrift wird von Joh. als die höhere Stufe bezeichnet, die Schrift nämlich repräsentirt auch hier nur den objektiven göttlichen Rathschluß, vgl. ἔδει Luk. 24, 26. Was das vielfach geäußerte Bedenken betrifft, wie es zu erklären sei, daß die Jünger so bestimmt ausgesprochener Verkündigungen der Auferstehung sich nicht erinnert haben, so hat man zu berücksichtigen, daß sie zwar den Wortsinn jener Verkündigungen ganz wohl auffaßten, aber irgend eine bildliche Redeweise dabei vermutheten (vgl. Luk. 9, 45. Mrk. 9, 10.).

V. 11—13. Maria war den eilenden Jüngern langsam gefolgt; man fragt nun: wie konnte sie noch trauern, da doch die Jünger sie aufgerichtet haben werden? Es ist die Frage, ob diese auf ihrem Rückwege sie trafen. Wenn aber auch, so konnte ihr Hoffnungsgrund, der doch noch fern von Gewißheit war das tiefbewegte weibliche Gemüth gewiß nicht sofort auf-

richten. Luther hat einige feine Andeutungen über die Grenzenlosigkeit ihres Schmerzes. So macht er aufmerksam, daß die anderen Frauen beim Anblick der Engelerscheinung fliehen (Mrk. 16, 5.), nicht so Maria: «— so voller Andacht, Lust und Liebe ist sie zu dem Herrn Christo, daß sie weder sieht noch hört.» Was die Engelerscheinungen betrifft, so kann man dieselben wohl nicht bloß in die Phantasie versetzen, wenngleich sogar schon die Apostel die Frauen einer Phantasietäuschung für fähig erachteten (Luk. 24, 23.) — «nur die Engel bei der Auferstehung scheinen der Geschichte anzugehören» (Hase, ev. Dogm. S. 215. 2. A.) — aber eben so wenig haben die biblischen Schriftsteller solche Erscheinungen als gewöhnliche Fakta der Sinnenwelt aufgefaßt. Mehrfach sprechen sie bei Engelerscheinungen von einer ὀπτασία, einem ὅραμα (Luk. 1, 22. Apg. 10, 3.); nur in einem erhöhten Zustande, und durch den innern Sinn sind also die Engel wahrgenommen worden.

V. 14. 15. Sich umwendend erblickt die Frau Jesum, ohne ihn zu erkennen — ob dies nur die Würkung ihres Schmerzes, darüber s. zu V. 19. — Das Grab lag in einem Garten, wen konnte sie am frühen Morgen hier eher erwarten, als den Gärtner? Hug hat aber noch auf einen andern Umstand aufmerksam gemacht, auf welchen sich diese Vermuthung stützen konnte (Freib. Zeitschr. H. 7. S. 162 ff.). Den Gekreuzigten ließ man bei ihrer Entkleidung nichts als das subligaculum, das Lendentuch; bloß mit dieser Bedeckung wurde Jesus bestattet. Diese war aber auch das einzige Kleidungsstück der Feldarbeiter: so wurde denn die Vermuthung der Maria begünstigt. Αὐτόν Beng.: putat, hortulano statim constare, quem velit. Ἀρῶ Beng.: parata est novum sepulcrum quaerere, aber es liegt noch mehr darin, Luth.: «Wahrlich, da sollte sie ein schön Tragen gehabt haben, so ein Weib sich unterwunden hätte, einen Leichnam zu tragen. Also ist auch ein jeglich christlich Herz geschickt, welches Christum wahrhaftig lieb hat, daß es sich dünken läßt, es sei ihm alles möglich, was es nur gedenkt.»

V. 16—18. Wie es scheint, hat sie während der Anrede an den vermeintlichen Gärtner den Blick wieder von ihm abgewendet, erst bei dem Zuruf kehrt sie sich wieder um; der

Won, den die bekehrte Sünderin in dem ernstesten Augenblicke ihres Lebens vernommen, wird ihr jetzt wieder kenntlich; sie bricht in die gewohnte Anrede aus und — vermuthlich sinkt sie zu Füßen des Auferstandenen nieder, oder — sie greift ihn an, um sich von seiner Realität zu überzeugen. Cod. 13. setzt hinzu: *καὶ προσέδραμεν ἅψασθαι αὐτοῦ*. Das Verständniß der Anrede des Herrn *μή μου ἅπτου* ist so schwierig erschienen, daß selbst an Aenderung der Lesart gedacht worden ist, auch Lücke möchte *σύ μου ἅπτου* lesen, wie Schultheß vorgeschlagen. Die zahlreichen Erklärungsversuche sind namentlich danach zu beurtheilen, ob sie mit der Bed. von *ἅπτεσθαί τινος* übereinstimmen. Wir klassifiziren folgendermaßen: 1) *ἅπτεσθαι* berühren, betasten. a) Dr. Paulus: «betaste mich nicht, denn meine Wunden schmerzen mich noch.» b) Weiße: «betaste mich nicht, denn ich bin noch geistig und soll erst einen Körper wieder erhalten.» c) Schleierm., Olsh. (1. u. 3. A.): «berühre mich nicht, denn ich bin noch im Verklärungsprozeß begriffen und mein Fleisch ist noch verletzlich.» Aber so wird verkehrterweise der Verklärungsprozeß nach der Analogie einer verharschenden Wunde vorgestellt. d) Fr. v. Meyer, Fikenscher: «du brauchst mich nicht zu berühren, — nämlich um zu prüfen, ob ich ein Geist sei (V. 27. Luk. 24, 39.) —, denn ich bin noch nicht der Erde entrückt.» — 2) anfassen, haften an Jemand, in specie hier an den Knieen oder an den Füßen, um sie zu küssen, wie Mtth. 28, 9. a) Beza, Pisc., Gerh., Mald., Heum., Mosh.: «halte dich nicht bei mir auf, du wirst noch Zeit genug zum Umgange mit mir haben, da ich noch mehrere Wochen bei euch bleibe, eile vielmehr u. s. w.» b) Camero, Kypke, Kuin., Mey.: «umfasse nicht meine Kniee, denn ich bin noch nicht verklärt und es gebührt mir noch nicht diese göttliche Verehrung.» c) Chrys., Luth.: «küsse und betaste mich nicht so vertraulich wie früher, denn ich bin zwar noch nicht aufgefahren, werde aber bald auffahren.» d) Aug., Calv., Mel., Grot., Lampe, Olsh. (2. A.), Neand.: «an meine irdische Erscheinung mußt du dich nicht so anklammern, denn ich bin noch nicht in dem verklärten Zustande, wo du bei mir wirst verweilen dürfen.» — 3) Sich geistig bei einer Sache aufhalten. De W.:

«versenke dich nicht in meine jetzige Erscheinung, dies Gefühl der Hingabe kann dich nicht wahrhaft befriedigen.» Diese dritte Fassung hat namentlich dies für sich, daß man nicht nöthig hat, in der Erzählung des Ev. eine Gebehrde der Maria zu ergänzen, die er nicht erwähnt hat und die man doch bei seiner plastischen Erzählungsweise erwähnt erwarten sollte, wenn sie vorkam. Dagegen läßt sich einwenden, daß der Sprachgebrauch von ἅπτεσθαί τινος in diesem Sinne nicht hinlänglich begründet ist; von Sachen gebraucht, bedeutet es allerdings «sich mit etwas befassen», auch von Personen im übeln Sinne von gewaltsamen Angriffen (Plato Pol. V. 465. B., Menex. 244. A.), ob aber auch im guten? Passow giebt allerdings in der 4. A. des Lex. an, daß es von Personen gebraucht werde, mit denen man sich im Guten oder Bösen zu thun macht. Gegen die zweite Erklärung kann bedenklich machen, daß sie zu viel in die Worte hineinzutragen scheint. Indeß kommt gerade ἅπτεσθαι ποδῶν, γονάτων bei Pindar Nem. VIII. V. 22., bei Homer und in LXX. 2 Kön. 4, 27. von dem flehenden Umfassen der Kniee in Verbindung mit προςκυνεῖν vor, auch kann man sich schwerlich anders denken, als daß Maria bei der heftigen Bewegung, in welche sie der Anblick des Herrn versetzte, ihren Affekt auch durch eine Gebehrde ausgedrückt haben werde, und wenn dies, so liegt es am nächsten an Mtth. 28, 9. zu erinnern, wo es von den Frauen heißt: αἱ δὲ προςελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας, καὶ προςεκύνησαν αὐτῷ. Entscheidet man sich für diese Bedeutung von ἅπτεσθαι, so würde die Fassung d den Vorzug verdienen, denn die erste hat gegen sich, daß man die Motivirung anders ausgedrückt erwarten müßte, etwa οὔπω γὰρ ἀναβαίνω oder dergl.; gegen b spricht, daß Christus Mtth. 28, 9. die Adoration nicht abwehrt, und daß die προςκύνησις, da sie keine göttliche Anbetung, auch schon früher von ihm nicht abgewehrt wurde (Luk. 5, 8. Mtth. 17, 14. Mrk. 10, 17.); die Fassung c hat den Wortsinn gegen sich. Aus der ersten Klasse ist am zulässigsten die Fassung von Fr. v. Meyer, obwohl allerdings der Gedanke οὐ γάρ πνεῦμά εἰμι nicht deutlich genug durch das οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα ausgedrückt ist. Von Lücke wird auch noch dagegen angeführt, daß doch Christus

Luk. 24, 39. Joh. 20, 27. selbst zur betastenden Prüfung auffordere, aber darauf läßt sich erwiedern: darf man annehmen, Maria habe ihn angefaßt, um sich seiner Realität zu versichern, so ist μή μου ἅπτου nicht als Verbot, sondern — wie das Folgende zeigt — als eine beruhigende Anrede anzusehen «du brauchst mich nicht zu betasten, denn» u. s. w. So glauben wir, daß mehr als eine Fassung auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen dürfe, ohne jedoch darüber entscheiden zu wollen, welcher der Vorzug zu ertheilen sei. — Die Worte ἀναβαίνω κτλ., welche an die Verheißung in den letzten Reden Jesu erinnern, schließen etwas Tröstendes in sich. Es liegt darin ausgesprochen die siegreiche Verherrlichung des Erlösers selbst und für die Jünger der Antheil an derselben Liebe des Vaters, welche er, der Erstgeborene, genießt; von beiden hatten die Abschiedsreden gesprochen (14, 28. 17, 20—26.).

Erscheinung des Auferstandenen vor den Aposteln.
V. 19—23.

V. 19. 20. Wie es scheint, so ist diese Erscheinung des Auferstandenen dieselbe, wie Luk. 24, 36 ff.; nicht bloß die Thatsachen sind ähnlich, sondern auch die Worte Christi (V. 48. 49.).*) In Betreff der Lesart bemerken wir noch, daß nach cod. A B D συνηγμένοι aus dem Text zu verweisen. Nach der Ansicht der Kirchenväter und der lutherischen Dogmatiker läßt unser Text darauf schließen, daß Jesus durch die verschlossenen Thüren gegangen, mithin in verklärter Leiblichkeit auferstanden sei. **) Eben hiefür kann zu sprechen scheinen das Nichtwiedererkanntwerden von seinen Jüngern V. 14. 21, 4. Luk. 24, 13 ff., die ausdrück-

*) Neand. vergleicht auch jene Erscheinung vor den δώδεκα 1 Kor. 15, 5.; überhaupt meint er, daß Paulus dort die Erscheinungen des Auferstandenen in chronologischer Reihenfolge aufführe, in welchem Falle man sich genöthigt sehen würde, die Erscheinung vor den 500 nicht nach Galiläa, sondern Jerusalem zu versetzen.

**) Vgl. Suicer, thes. eccles. I. S. 1413. Whitby, de interpr. script. e patr. S. 288 f. Gerhard, harm. ev. sect. 212. Quenstedt, syst. theol. P. III. S. 443. Eine geharnischte luth. Disputation für diese Meinung von Günther, Leipz. 1693.

liche Erklärung Mrk. 16, 12., das plötzliche Erscheinen Joh. 21, 1. und Verschwinden Luk. 24, 31., wozu noch der dogmatische Grund kommt, daß die verklärte Auferstehung der Christen als Wiederholung oder Fortsetzung der Auferstehung Christi bezeichnet wird (1 Kor. 15, 20. Kol. 1, 18.). So in neuerer Zeit Olsh., Krabbe, die Lehre von der Sünde, S. 299 ff., F. Kühn «wie ging Christus durch die Grabesthür?» 1838. Nicht unwichtige Gründe sprechen dagegen. Den zwar, daß der Auferstandene noch irdische Nahrung genießt (Luk. 24, 42. Joh. 21, 13.), beseitigt man durch die Unterscheidung, daß die Fähigkeit, Speise zu assimiliren, nicht nothwendig das Bedürfniß voraussetze; aber wenn sich der Auferstandene Luk. 24, 39. Fleisch und Knochen beilegt, soll dieser Leib jenes *σῶμα τῆς δόξης* seyn, welches ihm in seinem jetzigen Zustande zugeschrieben wird (Phil. 3, 21.)? Soll dies sich damit vereinigen lassen, daß nach 1 Kor. 6, 13. in dem verherrlichten Zustande weder von der *κοιλία*, noch von den *βρώματα* die Rede seyn wird, daß *σὰρξ καὶ αἷμα* von dem vollendeten Gottesreiche ausgeschlossen sind (1 Kor. 15, 50.)? Auf der andern Seite: wäre keine Analogie zwischen dem auferstandenen Christus und den auferstehenden Christen, wie konnte Paulus beides parallel stellen? Ferner: blieb Christus allen früheren sinnlichen Bedingungen unterworfen, wie konnte er sich in jenen 50 Tagen nach der Auferstehung von dem Kreise der Seinigen fern halten, indem er doch in demselben ihre Befriedigung hätte suchen müssen? So finden wir uns zu der mittleren Annahme genöthigt, potenziell eine wesentliche Veränderung im leiblichen Organismus anzunehmen, welche jedoch erst mit dem Akte der Himmelfahrt zur Vollendung kam. Daß die Stellen bei Joh. zur Annahme eines Wunders nöthigen, läßt sich sehr zweifelhaft machen. Aus dem *ἔστη εἰς τὸ μέσον* V. 19. 26. ließe sich nur ein bestimmter Schluß ziehen, wenn *ἦλθεν* und *ἔρχεται* nicht vorangingen, vgl. Luk. 24, 36. Selbst das ohne den Zusatz *διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων* in V. 26. wiederholte *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων* würde doch nur streng beweisend seyn, wenn es nicht mit *ἔρχεται* verbunden wäre, sondern mit *ἔστη εἰς τὸ μέσον*. Zugegeben indeß, Joh. spreche von dem wunderbaren Erscheinen bei

verschlossener Thür, so fehlt noch viel daran, daß man darum an ein Durchdringen des Leibes von Fleisch und Knochen durch das Holz der Thüren zu denken habe, schon Bucer und Calv. bemerken, Joh. schreibe nicht: διὰ θυρῶν κεκλεισμένων; vielmehr mag man alsdann an eine wunderbare Oeffnung der Thür denken, welche jedoch nicht erwähnt wird, weil die Jünger die Art des Eintretens nicht wahrnahmen. — Der Auferstandene tritt in ihre Mitte mit dem Friedensgruß (s. zu 14, 27.). Nachdem er den Tod überwunden und die Vergebung der Sünde erworben, war Friede; daß ein Nachdruck in diesem Gruße liegt, zeigt die Wiederholung V. 21., auch V. 26. Ueber V. 20. vgl. noch zu V. 25.

V. 21—23. Sie werden aufgerichtet durch die Hinweisung auf jene erhabene Bestimmung, welche auch 17, 18. ausgesprochen wurde. Der Hauch, das Symbol des Geistes, wie der Wind K. 3, 8.; es ist Jesu Anhauch, d. h. durch ihn wird der Geist vermittelt. Nur durch Kraft des heiligen Geistes kann über den sittlichen Standpunkt der Menschen und ihr Verhältniß zum Reiche Gottes geurtheilt werden, insofern wird die Verheißung V. 22. mit der V. 23. in Verbindung gesetzt. Dieses Geistesurtheil ist aber nicht ein unbestimmtes Gefühl, sondern an die Norm des christlichen Glaubens und Lebens gebunden, insofern ist das jus clavium in der späteren Kirche ein Recht des geistlichen Standes.*) Von Wichtigkeit ist nun die Frage, ob der Anhauch als Symbol einer künftigen Begabung oder einer eben damals ertheilten anzusehen sei. Das Letztere ist die herrschende Ansicht; da aber die Geistesmittheilung am Pfingstfest stattgefunden hat, so sind schon von Chrys. verschiedene Würkungen des Geistes unterschieden worden, übereinstimmend sagt Gerh.: dicendum, quod spiritum sanctum jam ante acceperint ratione sanctificationis, hic accipiunt eum ratione ministerii evangelici; in die pentecostes accipiunt eum ratione miraculosorum donorum. Aber diese verschiedenen

*) Verwandt ist die Verheißung Mtth. 16, 19.; nicht bloß verwandt, sondern entsprechend wäre sie, wenn man dort binden = dem κρατεῖν hier nehmen dürfte.

Qualitäten sind doch alle in derselben geistigen Substanz begründet, so müßte man sich also dieselben alle von Anfang an potentiell mitgetheilt und nur allmälig würksam werdend denken, oder man müßte sie in ein gradnelles Verhältniß bringen. Als eine quantitative Steigerung des Geistes, als der Kulminationspunkt, wird nun auch die Geistesausgießung an Pfingsten angesehen von Calv., Beng., Lücke, Olsh., aber ist der Geist schon vor Pfingsten mitgetheilt worden, warum nicht auch vor dieser Anhauchung? — wie denn auch Olsh. bei der Matth. 10. erwähnten Aussendung der Apostel eine Geistesmittheilung annimmt. Worin unterscheidet sich dann dieser feierliche Akt von der ohne einen solchen fortgesetzt stattfindenden Geistesmittheilung? Ferner: ist dieser Akt ein wesentliches Moment für die Apostel, konnte der damals abwesende Thomas dessen ohne Schaden verlustig gehen? Sodann: nöthigt nicht der Ausspruch 7, 39., die specifische Geistesmittheilung als Folge seines *δοξασμός* zu setzen, und beginnt sein *δοξασμός* nicht mit dem «Sitzen zur Rechten des Vaters»? Endlich ist noch aufmerksam zu machen, daß auch Luk. 24, 49. nur auf die Zukunft verweist. So müssen wir denn doch zu der Ansicht von Grot., Lampe zurückkehren, nach welcher das Symbol etwas Zukünftiges vorbildet. Lücke bestreitet dieses durch Verweisung auf Ezech. 37, 9. Aber was soll diese Stelle in dieser Frage entscheiden? Der Prophet ruft dem Winde, der zum Lebenshauche in den Todten wird — man kann nicht einmal sagen, daß hier eine symbolisch-prophetische Handlung stattfinde, der Wind wird selbst als der Lebenshauch betrachtet. *) Gerade die meisten symbolischen Handlungen der Propheten sind Vorbildungen eines Zukünftigen (z. B. aus dem N. T. Apg. 21, 11.). Mit größerem Rechte führt Strauß (II. S. 646.) die den Geist mittheilende Handauflegung an, auch darf man sich auf den Imper. *λάβετε* berufen. Allein die reine Gegenwart bringt man doch nicht heraus, da man immer zugeben muß, daß die Apostel da-

---

*) Wenn es nicht überhaupt richtiger ist, mit Hävernick Komm. zum Ez. zu d. St. רוּחַ in der Bed. Geist zu nehmen, in welchem Falle die Stelle noch weniger zu jenem Beweise dient.

mals noch keineswegs im Stande waren, das geistige Richteramt, von dem V. 23. spricht, auszuüben.

Die Erscheinung des Auferstandenen vor Thomas und den übrigen Aposteln. V. 24—29.

V. 24. 25. Je mehr man sich gewöhnt hat, in neuester Zeit die Apostel als leichtgläubig bezeichnet zu sehen, desto auffallender ist die Erscheinung eines so kritisch reflektirenden Jüngers, wie Thomas. Daß dieser Jünger in seinem Innersten von der Persönlichkeit Christi ergriffen worden, dafür legte schon das Wort K. 11, 16. einen Beweis ab, noch mehr der Ausruf, in den er V. 28. ausbricht. Kraft dieser Eindrücke mußte auch in ihm jene Gewißheit seyn, welche die Emmauntischen Jünger aussprechen, daß es mit diesem Jesus nicht ganz aus seyn könne. Aber die Verstandesreflexion hält die im Gefühl sich regenden Wünsche und Ahnungen nieder. Seine Neigung zum Zweifel überschreitet in der That die Gränzen bloßer Bedachtsamkeit. Es ist ihm nicht genug, die Nägelmahle zu sehen, er will sie greifen und auch dies ist ihm noch nicht genug, auch noch in die Seite verlangt er die Hand zu legen. Fast unbegreiflich erscheint es, daß man aus der Nichterwähnung der Mahle an den Füßen an dieser Stelle und V. 20. den Schluß ziehen konnte, die Füße seien bei der Kreuzigung nicht angenagelt worden, wie auch noch Lücke diesen Schluß mit Zuversichtlichkeit ausspricht. Hätte Thomas, nachdem er die Hände und die Seite betastet, auch selbst die Füße noch zu betasten verlangt, würde dieser Zweifelmuth nicht den Eindruck einer Absurdität machen? Uebrigens ist für den, welchem das Zeugniß Luk. 24, 39 f. nicht ausreicht, die Annagelung der Füße der Gekreuzigten durch die Forschungen von Hug und Bähr doch gewiß als außer Zweifel gesetzt zu betrachten.

V. 26—29. Am achten Tage der Festwoche (es werden 7 und 8 Festtage gezählt) finden wir abermals die Apostel zusammen, vermuthlich kurz vor ihrem Aufbruch von Jerusalem. Ἔσω scheint darauf hinzudeuten, daß sie in ein und demselben Lokal sich zu versammeln pflegten. Die Anrede des Herrn an Thomas, die ein außerordentliches Wissen zu bekunden scheint,

zeugt von Mißbilligung, doch giebt er zugleich liebreich auch solchem extremen Zweifel nach. Aber die bloße Erscheinung und das Wort des Auferstandenen erfassen den zweifelnden Jünger in seinem Innersten, so daß er die Probe selbst auszuüben unterläßt *) und in einen überschwänglichen Ausruf ausbricht, der wohl nicht bloß als das Resultat des Augenblicks, sondern zugleich als der Exponent aller früher empfangenen Eindrücke anzusehen ist. Daß dieser Ausdruck nicht, wie Theod. Mopsv. und Dr. Paulus wollten, als bloßer Ausruf der Verwunderung gelten kann, sondern Anrede ist, zeigt das εἶπεν αὐτῷ. — Um die Antwort des Herrn nicht mißzuverstehen, erinnere man sich zunächst daran, daß der Ausspruch allein in Beziehung auf das religiöse Gebiet gethan ist, dem religiösen Glauben aber ist es wesentlich, im Gegensatze gegen die Sinnenwelt, an dem, was unsichtbar ist, festzuhalten, παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι Röm. 4, 18.; nun ist zwar hier von einem hist. Faktum der Sinnenwelt die Rede, aber, wie de W. ganz richtig bemerkt, dieses hat eine ideale Wahrheit (14, 18 ff. 16, 21.), und deren Anerkennung macht geneigt zur Annahme des hist. Faktums. Hätte die spätere Welt, nachdem Christus der Erde entrückt war, nur so wie Thomas auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung an den Auferstandenen glauben wollen, so gäbe es keine christliche Kirche. — Indem der Ev. sein Ev. mit diesem Worte des Herrn abschließt, fordert er gleichsam auf Grund desselben seine Leser auf, den hier niedergelegten Zeugnissen zu trauen, und so schließt sich V. 30. 31. an. Die Aoristen ἰδόντες und πιστεύσαντες sind aus dem Gebrauch des Aor. in allgemeinen Sätzen, Sprüchwörtern, zu erklären, wie Jak. 1, 11. 24. Luk. 1, 52.

V. 30. 31. Es ist eine doppelte Konstruktion dieser Schlußworte möglich. Die Meisten beziehen ταῦτα auf σημεῖα und setzen nun V. 30. 31. in enge Verbindung: «Nun hat Jesus — diese σημεῖα aber» u. s. w. Es kann jedoch μὲν οὖν, wie sonst, als abschließende Formel gebraucht seyn (Luk. 3, 18. Apg. 5, 41.), wo wir «aber auch» gebrauchen, dann treten beide Verse mehr aus einander und ταῦτα ist = τ. βιβλ. τοῦτο.

---

*) Daß Thomas nicht befühlte, zeigt das ὅτι ἑώρακάς με.

Je nach diesen Konstruktionen bestimmt sich der Sinn von σημεῖα. Σημεῖα ποιεῖν kann man nach dem sonstigen Gebrauch auch bei Joh. (9, 16. 10, 41. 11, 47.) kaum anders verstehen, als von den Wunderwerken Christi. Dennoch scheint die erstere Konstruktion dahin zu drängen, unter σημεῖα die wunderbaren Erscheinungen des Auferstandenen zu verstehen, welche ja Apg. 1, 3. τεκμήρια heißen. Es kommt dazu, daß Joh. schreibt: ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, während doch die Wunder vor dem ganzen Volk geschehen sind (Luk. 24, 19.). So nun auch Chrys., Euth., Mald.*), Semler, Olsh., Lücke u. v. a. Diese Ansicht vermögen wir jedoch nicht zu der unsrigen zu machen. Zunächst macht bedenklich, daß der Text das «auch» nicht ausdrückt, was Luth. setzt und was man erwartet «auch noch viele andere», es steht nicht wie 21, 25. καὶ ἄλλα πολλά, sondern bloß das steigernde καί, welches wir im Deutschen nicht ausdrücken (Kühner H. 422.). So schließt sich also der Satz ans Vorhergehende nicht an. Ferner: sollte Joh., fragen wir, von vielen anderen Erscheinungen des Auferstandenen gewußt haben? K. 21, 14. spricht er nur noch von einer dritten vor sämmtlichen Jüngern. Sodann: wie sollte er dazu gekommen seyn, σημεῖα ποιεῖν von wunderbaren Erscheinungen zu gebrauchen? Endlich: zeigt nicht ἐν τ. βιβλ. τ., daß er das ganze Buch im Auge hat? wie sich denn auch nicht glauben läßt, daß er hier am Schlusse seiner ganzen Schrift nur von dem Endzweck dieser letzten Erzählungen sprechen und auf diese vorzugsweise den Glauben und das Leben der Gemeinde gründen wollte. Möglich ist allerdings, daß ταῦτα sich auf die in den früheren Theilen des Ev. erzählten Wunder bezieht, in welchem Falle die erste Konstruktion beibehalten werden mag, ohne von der gewöhnlichen Bed. des σημεῖα π. abzuweichen. Daß er auf die erzählten Wunder den Glauben gründen will, wird man nicht unglaublich finden, wenn man K. 12, 37. vergleicht. Folgt man dagegen der zweiten Konstruktion (vgl. schon Beza über μενοῦν),

---

*) Mald. gebraucht jene Auffassung zum Beweise, Joh. habe hier nicht sein Ev. beschlossen, sondern nur die Materie von den ersten Manifestationen des Auferstandenen; ebenso Heum.

so geht $\tau\alpha\tilde{\upsilon}\tau\alpha$ auf den Gesammtinhalt des Ev., gerade wie 21, 24., und die Bemerkung V. 30. schließt um so treffender ab, da eben Joh. nur wenige $\sigma\eta\mu\epsilon\tilde{\iota}\alpha$ erzählt hat. Daß er aber schreibt: $\dot{\epsilon}\nu\dot{\omega}\pi\iota o\nu\ \tau\tilde{\omega}\nu\ \mu\alpha\vartheta\eta\tau\tilde{\omega}\nu$, erklären wir daraus, daß er hier die $\mu\alpha\vartheta\eta\tau\alpha\grave{\iota}$ als die Zeugen nennt, durch deren Vermittelung für die Gemeinde der Glaube entsteht, den eben auch der Ev. durch dieses Ev. zu erwecken beabsichtigte. Uebrigens waren ja die $\mu\alpha\vartheta\eta\tau\alpha\grave{\iota}$ immer die nächsten Zeugen der Wunder, vgl. 7, 3.

Kapitel 21.

Mit dem Schlusse von K. 20. war das Ev. geschlossen. Es findet sich hier ein Anhang, welcher durchaus johanneischen Geist und Sprachcharakter an sich trägt und mit einem von einem Andern herrührenden Zeugnisse schließt. Nachträge wie dieser finden sich auch bei Historikern, wie z. B. bei Nepos im Leben des Atticus. Aber die neuere und neueste Kritik urtheilt über dieses Kap. ganz anders. Die Gegner der Aechtheit des Joh. haben von diesem Anhange, und namentlich von den Schlußversen desselben, den Ausgangspunkt zur Bestreitung der Authentie des Ev. selbst genommen, vgl. die Einleit. S. 42 f. Aber auch die Vertheidiger der Aechtheit des Ev. sehen wir in dem Urtheile über die Unächtheit dieses Kap. fast ohne Ausnahme zusammenstimmen: Credner, Lücke, Neander, de W., Schweizer; auf der entgegengesetzten Seite sind von den Neueren nur Meyer, Olsh., Guericke zu nennen. Lücke meint, daß «das ganze Kap. in Hinsicht der Sprache, Darstellung und des Inhalts die seltsamsten Erscheinungen darbiete» (II. S. 805.), «die Denkweise, Sprache und Darstellungsart des ganzen Kap. verrathe einen ganz andern Verfasser, als den Ev.» (S. 825.). Die Uebertreibung in diesem Urtheil — welche bei Schweizer S. 120 f. fast noch weiter geht — beschränken wir durch die Erklärung von Credner, von welchem gerade auf Erforschung der neutestamentl. Spracheigenthümlichkeit besonderer Fleiß verwendet worden (Einleit. ins N. T. I. 1. S. 232.):

«Kein einziges äußeres Zeugniß ist gegen das 21ste Kap., und von der innern Seite untersucht, weist dieses Kap. fast alle Eigenthümlichkeiten des joh. Styles auf.» Die stylistischen Differenzen sind in der That so unerheblich, daß ihnen kaum irgend ein Gewicht beigemessen werden kann gegenüber den zahlreichen Uebereinstimmungen mit Joh., welche Guericke in der Einleitung S. 310. nach Credner zusammengestellt hat. Nun ist schon diese stylistische Uebereinstimmung mit Joh. ein sehr starker Beweis für die Aechtheit dieses Kap., denn ist sie absichtlich — und unabsichtlich kann sie doch nicht seyn — wo findet sich in der alten Kirche ein Beispiel eines so glücklich nachbildenden falsarius? Führen wir die Begründung des Zweifels bei Lücke an (womit vgl. Schweizer S. 57.): «Es steht und fällt die Authentie des Kap. mit der Ursprünglichkeit der beiden letzten Verse, diese schließen sich an das Vorhergehende nach Struktur und Inhalt eng an, andererseits fordert der Nachtrag, da von V. 15. der Gesichtspunkt von V. 1—14. aufgegeben ist, irgend einen Schluß, wenigstens V. 24. Wer V. 24. geschrieben, hat auch das Vorhergehende geschrieben. Und da kein Grund ist, V. 24. von V. 25. zu trennen, im Gegentheil dieser V. dem hyperbolischen Tone der Erzählung V. 11. sehr entspricht, so folgt, daß, wenn V. 24 u. 25. nicht von Joh. geschrieben sind, auch V. 1—23. nicht von ihm herrühren können.» Hiezu kommt dann noch: «setzt V. 23. den Tod des Ev. voraus, so kann über den Verf. keine Frage weiter seyn; hätte Joh. selbst den Satz geschrieben, so lag eine andere Art der Berichtigung des λόγος viel näher, als die Accentuirung des bedingenden ἐὰν θέλω» — von Schweizer wird in dem Letztern eine des Ev. unwürdige «Wortstecherei» gefunden. Wir legen zuerst den stärksten Protest ein gegen diese angebliche Wortstecherei; wir fragen, ob sich nicht gerade die joh. kindliche Gemüthsart darin offenbart, ganz einfach bei dem Worte seines Herrn stehen zu bleiben und eine, wiewohl für ihn schmeichelhafte, jedoch unsichere Folgerung zurückzuweisen? Die Veranlassung zu diesem Nachtrage sind auch wir geneigt in der Rede zu suchen, die über ihn im Umlauf war, als würde er nicht sterben — gerade dem demüthig-kindlichen Manne konnte es am

Herzen liegen, eine solche Erwartung zurückzuweisen, und zwar meinen wir, daß er, theils um die Situation jenes letzten Ausspruches des Herrn zu veranschaulichen, theils um an die vorhererzählten Erscheinungen des Auferstandenen anzuknüpfen, die liebliche Scene dieser galiläischen Zusammenkunft ganz mitgetheilt habe. Ist jenes nun die Veranlassung des Nachtrags, ist es eben nur ein Nachtrag, so sieht man aber auch nicht, mit welchem Rechte von Dr. Lücke verlangt wird, daß der Ev. noch ein Schlußwort hätte hinzufügen müssen. Seinen Schluß hatte ja das Ev. schon K. 20, 30. 31. Die Nothwendigkeit leuchtet mithin keinesweges ein, daß «wer V. 24. geschrieben, auch das Vorhergehende geschrieben haben müsse.» Wird aber weiter gesagt, die Hyperbel in V. 25. entspreche der in V. 11., so begreifen wir das nicht, denn während V. 25. jedermann die Hyperbel erkennt, begreift man nicht, warum die Zahl von 153 Fischen nicht historisch, sondern nur hyperbolisch seyn soll? Wir glauben vielmehr mit gutem Gewissen die Frage aufwerfen zu dürfen: läßt sich glauben, daß aus derselben Feder, aus welcher V. 25. hervorging, eine so einfach gehaltene Erzählung, wie die vorstehende, ausgehen konnte? — Dogmatische Gründe sind nicht vorhanden, um deretwillen der joh. Ursprung des letzten Kap. ernstlich zu vertheidigen wäre; hält man mit Neand., Lücke fest, daß die Erzählung aus mündlicher Tradition des Ev. geflossen sei, so kommt es ganz auf dasselbe hinaus. Aber die voraussetzungslose Prüfung der kritischen Momente nöthigt uns, in Bezug auf die Abfassung dieses Kap. von den angeführten geachteten Exegeten abzuweichen. *)

Erscheinung Jesu in Galiläa und Wunder des Fischzugs. V. 1—14.

V. 1—3. Nach Beendigung des Festes waren die Jünger nach Galiläa zurückgekehrt, wo sie in der kurzen Zwischenzeit bis zum Pfingstfest verblieben und aufs Neue ihr Handwerk ausübten. Der Ausdruck *φανεροῦν ἑαυτόν* deutet darauf, daß

*) Die Litteratur der früheren Streitschriften findet sich vornehmlich verzeichnet bei Lücke, II. S. 824.

in seinen Erscheinungen etwas Wunderbares lag (Mrk. 16, 12.). Ἐπὶ τ. θαλ. «auf dem Ufer des Sees», d. i. am See, s. zu 6, 19. Sie hatten in der Nacht die Netze ausgeworfen, da die Fischerei, wie schon Arist. ausführt, in dieser Zeit vortheilhafter getrieben wird. Ueber Nathanael s. oben S. 92.

V. 4 — 8. Die Frage wird von Jesu unter Voraussetzung der Absicht gethan, ein gemeinschaftliches Mahl mit den Jüngern einzunehmen (V. 12.). Die Jünger aber mögen ihn als einen Fremden angesehen haben, der für sich selbst Speise zum Frühstück kaufen wollte. Der Jünger, der den Herrn lieb hat, zeichnet sich durch die tiefere Sympathie aus, vermöge deren er sofort, theils aus dem Wunder, theils aus Gestalt und Stimme, ihn erkennt, wogegen Petrus auch hier der Raschere an Entschluß. Γυμνός bezeichnet bekanntlich nicht immer die völlige Entblößung, doch mag man hier annehmen, daß Petrus nur das zu 20, 15. erwähnte subligaculum anhatte. Was den ἐπενδύτης betrifft, so spricht Euth. von einem bei den Fischern gebräuchlichen Ueberwurf ohne Aermel und nur bis an die Kniee, den man sich wohl eng als eine Art Hemd zu denken hat, Theoph. von einem Ueberwurf der Fischer in Syrien, den sie entweder über andere Kleider oder auch auf das Nackte zogen. Das von Euth. erwähnte Gewand würde am wenigsten am Schwimmen gehindert haben, und man mag dann διεζώσατο entweder aufgürten oder umgürten übersetzen. — Τῷ πλοιαρίῳ ist dat. instr.

V. 9 — 14. Wie das Kohlenfeuer und die Speise herbeigeschafft worden, ist dunkel, denn von Petrus kann es doch nicht in der Geschwindigkeit besorgt worden seyn. Daß von den über die Menge erstaunt gewesenen Jüngern die gefangenen Fische gezählt wurden, hat gar nichts Unwahrscheinliches und ebensowenig, daß sich die Zahl ihrem Gedächtniß einprägte. — Den Inhalt von V. 12. finden die Neueren seltsam und unklar, aber was anders kann der Ev. sagen wollen, als dies, daß die Jünger, fern von ihrer gewöhnlichen Vertraulichkeit, unterließen, die Freude des Wiedersehens auszudrücken? Wie natürlich ist dies bei der Stellung, die der Herr selbst nach seiner Auferstehung sich zu ihnen giebt, und wie naiv drückt dies der Ev. aus! —

In V. 14. ist die Erscheinung vor den Frauen nicht mitgezählt, sondern nur die K. 20. berichteten zwei Erscheinungen im Jüngerkreise.

Unterredung Christi mit Petro. V. 15—23.

V. 15—17. Sie sitzen noch beim Mahle, welches, nach V. 12. zu schließen, stiller als gewöhnlich gehalten worden. Der strafende Blick, den der Erlöser dem Petrus nach seiner Verläugnung zugeworfen (Luk. 22, 61.), brannte noch in seiner Seele; er war gleichsam entsetzt von seiner früheren Amtswürde und sollte wieder eingesetzt werden.*) Die Art, wie dieses geschieht, ist so geistvoll und unerfindbar, daß jede Vermuthung einer bloßen Fiktion daran zu Schanden wird: Liebe zu Christo ist die Hauptbedingung für das Weiden seiner Heerde. Der dreifachen Verläugnung entspricht der dreifache Hammerschlag dieser Frage an Petri Herz. Die erste Frage erinnert ihn an jene Rede, in welcher er sich vermäß, sich selbst eine stärkere Liebe als allen Uebrigen zuzuschreiben (Mtth. 26, 33.). Die Anrede Σίμων Ἰωνᾶ hat den Charakter der Feierlichkeit (Mtth. 16, 17.). In seiner Antwort wagt der Jünger nicht mehr einen Seitenblick auf die Uebrigen; von krankhafter Demuth fern, hat er aber doch trotz seiner Beschämung den Muth, die Frage zu bejahen und denjenigen zum Zeugen aufzurufen, dem er den Blick in die Tiefe des Herzens zutraut. Die folgenden, noch tiefer bohrenden Fragen lassen die Beziehung auf die übrigen Jünger fallen. *Βόσκειν* und *ποιμαίνειν*, *πρόβατα* und *ἀρνία* (Mtth. 10, 16. Luk. 10, 3.) sind synonym, das Diminutiv *ἀρνίον* hat, wie *ὠτίον*, seine diminutive Bed. verloren (s. 18, 26.); *φιλεῖν* und *ἀγαπᾶν* sind hier gleichbedeutend gebraucht (s. 11, 5.). Bei der dritten Frage ist der Zweck der Demüthigung genügend erreicht, aber trotz seiner Trauer vermag der Jünger nicht, der Zuversicht seines Selbstbewußtseyns ihr Recht zu verweigern. Das *σὺ πάντα οἶδας* läßt auf solche Erfahrun-

*) Zwingli: Petrus de novo quasi inauguratur apostolico muneri ex Christi gratia, a quo negando culpa sua merito exciderat, ut superabundet gratia, ubi delictum abundaverat.

gen zurückschließen, wie Mtth. 17, 27. Um die Beweise für das Primat Petri steht es schlimm, wenn die Vertheidiger auf diese Stelle ein solches Gewicht legen müssen, wie Mald. thut: quaero, cui universa illa (ecclesiae) cura, nisi Petro, quaero ubi, nisi hic, commissa sit? *)

V. 18. 19. Andeutung, welche ernste Prüfung das Amt mit sich bringen werde; was der Herr K. 13, 36. schon dem Jünger angedeutet, wiederholt er hier in einem Ausspruche, der, nach Art der prophetischen Aussprüche, bildlichen Charakter hat und die Zukunft nur verhüllt ausspricht. Wir nehmen an, daß die Auslegung des Joh. V. 19., womit 12, 33. 18, 32. zu vergl., die richtige ist; der Ausdruck δοξάζειν τ. θ. für den Martyrtod entspricht der sonstigen Vorliebe des Joh. für den Begriff δοξάζειν. — V. 18. setzt nun voraus, daß Petrus damals bereits über die Jugendzeit hinaus war — wie wir wissen, war er schon verheirathet, als er zu Christo kam; auch wird vorausgesetzt, daß er ein höheres Alter erreichte — er hat noch mehr als 30 Jahre nachher gewürkt. Der nächste Sinn, auf den der Ausspruch führt, ist der von Fikenscher angegebene: «In deiner jüngern Lebenszeit hast du nach deinem eignen Willen geschaltet, mit herannahendem Alter wirst du immer mehr in den Dienst eines Andern kommen, der dich gürten und brauchen wird, wie er will.» Aehnlich Olsh.: «In der raschen Fülle deiner Jugendkraft hast du geschaltet, wie du wolltest, in deinem Alter wird dieser frische Muth gebrochen werden.» Soll bei dieser Fassung doch noch die Auslegung des Ev. zu ihrem Rechte kommen, so müßte gesagt werden, daß in dem, was beim Kreuzestode geschah, im bestimmtern und höchsten Sinne das Wort des Herrn wahr geworden. Näher der Deutung des Jüngers kommt man, wenn das Gürten im Alter nur als bildlich prophetische Bezeichnung für das Binden angesehen wird, wie Apg. 21, 11. (Beza, Calv., Heum., Mey.). Ἐκτείνω wird dann in der Bed. «hinstrecken» auf das Fesseln oder Binden der Hände bezogen und οἴσει auf das Abführen zum Tode. Aber die Ge-

*) Er stützt sich vornehmlich darauf, daß in dem allgemeinen Ausdrucke «meine Schafe» die anderen Apostel mit einbegriffen seyn müßten.

kreuzigten wenigstens sind, da sie ja ihr Kreuz tragen mußten, wohl nicht mit gebundenen Händen abgeführt worden; auch ist doch wohl ἐκτείνειν vom Ausbreiten der Hände zu verstehen, und jedenfalls hat Joh. nicht diese Deutung, denn eine Beziehung auf die Todesart läge dann nicht in dem Ausspruche. Das Wahrscheinlichste wird immer bleiben, daß Joh. die bestimmte Andeutung auf den Kreuzestod in ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου gefunden habe. Dann scheint jedoch das οἴσει κτλ. ein Hysteronproteron zu bilden, welches auf unzulässige Weise von Casaubonus beseitigt worden, wenn er ἐκτενεῖς — ζώσει auf die römische Sitte des Eingespanntwerdens in die furca und Herumtragens derselben bezieht, und von Beng., nach welchem das Anbinden und resp. Annageln ans Kreuz stattgefunden hätte, ehe noch das Kreuz aufgerichtet wurde. Das Hysteronproteron wird man anerkennen müssen, aber man kann es damit entschuldigen, daß ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου als der Hauptbegriff vorangestellt ist, und ζώσει σέ darf man von dem Umbinden des subligaculum verstehen *) (s. zu 20, 15.). Was die kirchenhistorischen Zeugnisse über den Lebensausgang dieses Jüngers betrifft, so genüge es Hase (Kirchengesch. §. 58.) anzuführen: «Nach Zeugen seit der Mitte des zweiten Jahrh., die zwar nicht vollkommen sicher, doch von römischem Einfluß unabhängig sind, ist er zu Rom gekreuzigt worden.» Sein Martyrthum in Rom steht fest, der Kreuzestod in specie wird von Tertull. und Euseb. hist. eccl. III, 1. berichtet. — Große Schwierigkeit hat die Auslegung bei ἀκολούθει μοι gefunden, es scheint nämlich besonders mit Rücksicht auf 13, 36. von der Nachfolge im Martyrtode verstanden werden zu müssen; dennoch findet man sich durch ἀκολουθοῦντα V. 20. genöthigt, an das Folgen im eigentlichen Sinne zu denken. Wir nehmen an, daß die vorhergehenden Gespräche (vgl. τούτων V. 15.) in Gegenwart der Jünger geführt worden, daß Jesus nunmehr aufgestanden ist, um mit Petrus noch besonders zu sprechen, und ihn zum Nachfolgen auffordert.

---

*) Im ev. Nicod. c. X. S. 582. ed. Thilo heißt es bei Erzählung der Kreuzigung: ἐξέδυσαν τ. Ἰησοῦν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, καὶ περιέζωσαν αὐτὸν λεντίῳ.

B. 20—23. Sei es aus Neugierde, sei es aus anhänglicher Sympathie — Joh. fühlt sich gedrungen mitzugehen. Er bezeichnet sich hier nicht bloß durch das ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, sondern durch Beziehung auf einen Moment, in dem sein vertrauliches Verhältniß zum Herrn sich besonders zeigte. Diese nähere Bezeichnung hat wohl nicht bloß den Endzweck, das ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς verständlicher zu machen, vielmehr dient sie dazu, anzudeuten, wie Petrus zu der Frage B. 21. veranlaßt wurde. Daß ihm selbst ernste Leidensprüfungen bevorständen, hatte Petrus verstanden, es erwacht der wohl nicht ganz reine Wunsch, zu erfahren, ob dem so sehr vertrauten Jünger ein Gleiches bevorstehe. Die Antwort des Herrn ist daher auch ernst und abweisend. *) In ähnlichem Sinne, wie Paulus Gal. 6, 4. sagt: τὸ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος, verlangt der Herr, daß hier jeder Seitenblick wegfalle, daß der Jünger in strengem Ernst nur seinen eignen Beruf im Auge behalte. Wenn Christus selbst in den Evv. von seinem Kommen spricht, so umfaßt der Ausdruck auch alle seine Manifestationen im Laufe der Geschichte (Mrk. 9, 1. Mtth. 26, 63.), aber in der Sprache der Apostel bezeichnet das Kommen des Herrn das letzte Kommen zum Weltgericht, zum Abschluß aller zeitlichen Gerichte (Offb. 2, 5. 3, 11.). Der kindliche Jünger will nicht die für ihn ehrenvollste Auslegung des Wortes gelten lassen, er hält sich einfach an das bedingende «wenn ich will.» Wäre er am Leben geblieben bis zur Vollendung des Reiches Gottes und der Auferstehung der Todten, so wäre ihm überhaupt der Tod erspart worden und jene Metamorphose an die Stelle getreten, von welcher Paulus spricht (1 Thess. 4, 17. 1 Kor. 15, 51.). Uebrigens ist auch durch diese authentische Beseitigung jener λόγος nicht ganz unterdrückt worden. Aug. erzählt die Sage, noch bei seinem Leben habe sich der Jünger ein Grab graben lassen, sei hineingestiegen,

*) Anders ist von Chrys. die Situation gefaßt. Die nähere Bezeichnung ὃς καὶ ἀνέπεσεν κτλ. diene dazu, hervorzuheben, wie zuversichtlich Petrus geworden, der damals durch Joh. eine den Judas betreffende Frage an den Herrn richtete, frage nunmehr selbst den Herrn — und über den Joh.! Die Frage des Petr. sei Frage theilnehmender Liebe, er wünsche vom Freunde nicht getrennt zu werden.

dem Anschein nach verschieden, doch sei sein Tod nur ein Schlummer gewesen, denn die Erde, welche ihn decke, bewege sich noch leise durch sein Athmen. In der griechischen Kirche wurde diese Sage ausgeschmückt und erhielt sich noch bis in die Zeit der byzantinischen Geschichtsschreiber (Joh. Müller's Werke, B. VI. S. 74. 82.). Die englische Sekte der seekers unter Cromwell erwartete die Wiedererscheinung des Apostels als Vorläufers der Wiederkunft Christi.

Nachträgliches Zeugniß. V. 24. 25.

V. 24. 25. Im Allgemeinen haben wir uns über die Beschaffenheit und Absicht dieses in der Frage über die Authentie des Ev. wichtigen Zeugnisses schon in der Einl. S. 42 f. ausführlich ausgesprochen. Hier nur noch einiges über das Einzelne. *Οἴδαμεν* läßt, da *οἶμαι* folgt, zweifelhaft, ob ein Einzelner von sich spreche. Im griech. Briefstyl wechselt Sing. und Plur., ob aber auch im historischen Styl? Viel wahrscheinlicher ist, daß ein Einzelner im Namen Mehrerer spreche. *Ὅσα* (Lachm. *ἃ*) «was alles», fast relativ. *Καϑ' ἓν* d. i. eines nach dem andern ohne Auslassung. *Αὐτὸν τὸν κόσμον*, die Welt selbst, d. i. so groß sie auch ist. Der Inf. aor. statt fut. nach glauben, wie nach den verb. hoffen, wünschen, Winer S. 306. —

Nachträge.

Während dieser Kommentar unter der Presse war, sind noch zwei zu beachtende, das Ev. betreffende Schriften erschienen: der Kommentar von Baumgarten-Crusius 1r Bd. 1ste Abth. (K. 1—8.) Jena 1843. und Köstlin, der Lehrbegriff des Ev. und der Briefe Johannis und die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe. Berlin 1843.

Das Werk des nunmehr verewigten jenaischen Theologen legt im Text meistens nur die eigene Auslegung des Verfassers dar und deutet fremde Auslegungen — vorzüglich in den Anmerkungen — in größerer Kürze an, als dies bei Lücke geschieht. Es darf auf das Verdienst selbstständiger und in den Geist des Evangeliums eindringenden Auslegung Anspruch machen. Bemerkenswerth ist die Stellung, welche der Verf., der keiner der gegenwärtigen theologischen Richtungen mit Entschiedenheit angehörte, zu den Fragen über die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Evangeliums einnimmt. Mit Freiheit, Sicherheit und historischem Takt giebt er in der Kürze die Hauptgründe an, weshalb die Aechtheit anerkannt werden müsse; und was die Glaubwürdigkeit der Thatsachen betrifft, so hält er im Ganzen genommen an denjenigen Ansichten fest, welche die extreme Kritik dieser Tage zu antiquiren hoffte, indem sie dieselben mit dem Namen «antiquirte Harmonistik und Apologetik» belegte; nur zu den Wundern nimmt der verewigte Hr. Vf. eine negative, aber höchst unklare Stellung ein. Auch die Ursprünglichkeit der Reden des Erlösers bei Joh. nimmt er in Schutz, wenngleich er einen Einfluß der bearbeitenden Hand nicht läugnen will. Hier berühren wir nur noch, was er über die Logoslehre sagt. Diese Lehre kann zufolge der Ansicht des Verf. nicht angesehen werden als eine immer mehr gesteigerte Hypostasirung der alttestamentlichen Lehre von Wort

und Weisheit Gottes. Vielmehr ist sie im Judenthum ein exotisches Gewächs, in Alexandrien erfunden, um sich an die griechische Philosophie anzuschließen. «Die Wahrscheinlichkeit ist dagegen, daß die Logoslehre unter den Juden und Christen außerhalb Alexandria in der Abfassungszeit des johanneischen Prologs allgemeinen Eingang und Bedeutung gefunden habe.» Nur Einzelne haben sie in die nächsten Kreise des Evangelisten eingeführt, vielleicht Apollos. Johannes hat sie nicht zum Gegenstande eigner Spekulation gemacht, sondern nur aufgenommen, um einen seinem erhabenen Eindruck von Christo entsprechenden Ausdruck zu gewinnen.

Der Verf. des neuen johanneischen Lehrbegriffs, welcher ursprünglich in Tübingen als Preisaufgabe erschien, steht auf dem Boden der Ansichten von Dr. Baur und Schwegler. Das Evangelium ist im zweiten Jahrh. entstanden und in der irenisch-apologetischen Absicht verfaßt, die entgegengesetzten Parteien des Christenthums zu versöhnen. Durch Christi Reden hindurch und selbst durch das Organ Johannis des Täufers spricht in dem Ev. Niemand anders als der unbekannte Evangelist selbst. Von dem Boden des Judenthums hat sich derselbe ganz losgerissen. Die Grundidee seiner Schrift liegt in dem Gedanken, daß das Christenthum die absolute Religion ist. Diese absolute Religion ist persönlich erschienen in dem menschgewordenen λόγος, mit welchem zuerst Licht und Leben der Welt sich mitgetheilt hat, so daß außer ihm nur Tod und Finsterniß. — Der Herr Verf. macht darauf Anspruch, mit seiner Arbeit als einer objektiv-geschichtlichen Darstellung sich hoch über den Standpunkt von Frommann zu erheben, hat jedoch hiezu nur das Recht, wenn die Voraussetzung richtig, daß die dogmenhistorische Ansicht von Dr. Baur über das erste und zweite Jahrh. die allein geschichtlich begründete ist.

S. 4. oben vgl. S. 33. unten.

— 10. Z. 7. füge hinzu: 8, 39., wenn man mit Griesb. ἔστε statt ἦτε liest. Unter die eigenthümlichen Satzbildungen gehören die mit καί — καί wie 6, 36. 9, 37. u. a., desgl. daß der zweite Satztheil über den Gedanken des ersten hinausgreift, 5, 41. 42. 9, 41. 14, 10. 1 Joh. 1, 3.

S. 15. Z. 24. füge hinzu 13, 27. 18, 2. (wo die Verabredung des Judas mit dem Hohenrath vorausgesetzt ist), 18, 19. (wo der Hauptpunkt im Verhör mit Kaiphas übergangen wird), 19, 7. 21, 15.

— 28. Z. 5. v. u. füge hinzu: H. 1. und vgl. Hegel in der Gesch. der Philosophie, in den Werken Th. 14. S. 124.

— 30. Z. 5. Ein nicht genug beachteter Ausspruch bei Mtth., wo Christus auf ebenso originelle als tief geistige Weise von seinem höheren Verhältnisse zu Gott spricht, ist K. 17, 26. — er sei nicht ein Unterthan, sondern der eingeborne Sohn im Reiche Gottes. Das «mein Vater» im emphatischen Sinne findet sich Luk. 2, 49. Mtth. 15, 13. 18, 10. 19. 35. 20, 23. 26, 29. u. a. wie bei Joh.

— 33. Z. 12. v. u. Als Beleg formeller Genauigkeit in Erinnerung der Reden Jesu kann auch dienen Joh. 11, 11., wo eine Pause in der Rede Jesu bemerkt wird, ebenso 8, 23. *καὶ εἶπεν αὐτοῖς*. Doch giebt sich andererseits die Sorglosigkeit in Betreff wörtlicher Uebereinstimmung auf merkwürdige Weise zu erkennen 12, 34. 11, 40. 10, 28. 6, 36. Am evidentesten ist die wörtliche Treue der Relation da, wo der Ev. die Worte Christi auslegt, K. 2, 20. 7, 38. 18, 9. 12, 32., wo selbst de Wette sagt: «Es muß als Thatsache angenommen werden, daß Jesus diesen Ausdruck gebrauchte.» Nun hat aber der Ausdruck 12, 33. 7, 37. das eigenthümlich johanneische Kolorit!

— 39. Z. 23. l. Comenius.

— 48. ist Crell Opp. exeg. T. III. 1656. (bis K. 13.) hinzuzufügen, der vieles Eigenthümliche hat, auch Bucer.

— 148. Z. 20. l. 6, 50.

— 174. Z. 28. l. 15, 8.

— 194. Z. 8. statt zu 5, 41. l. 5, 38. S. 158.

— 236. Z. 15. lies 6, 62.

(Druck von W. Plötz in Halle.)

